Université de Strasbourg
École doctorale des Humanités

EA 1337 Configurations littéraires (CL)
Littérature Comparée

Origines indo-européennes des deux romans médiévaux : *Tristan et Iseut* et *Wîs et Râmîn*

Par Shahla NOSRAT

Thèse de doctorat en littérature comparée

Sous la direction de Thierry REVOL

Présentée et soutenue publiquement le 3 fevrier 2012

Devant un jury composé de :

Monsieur Hossein BEIKBAGHBAN, professeur émérite à l'Université de Strasbourg
Monsieur Hossein ESMAILI, professeur à l'Université de Strasbourg
Madame Clarisse HERRENSCHMIDT, chargée de recherche (HDR) au CNRS
Monsieur Thierry REVOL, professeur à l'Université de Strasbourg
Monsieur Jean-René VALETTE, professeur à l'Université de Bordeaux
Monsieur Philippe WALTER, professeur à l'Université de Grenoble III (le Président du jury)

Dédicace

À Monsieur Hossein Beikbaghban, Père fondateur d'Études Persanes et Professeur émérite de l'Université de Strasbourg.

À la mémoire de Monsieur le Professeur Michel Stanesco.

À Monsieur Alain Wolff.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Remerciements

Que soient ici tout spécialement remerciés le directeur de cette thèse Monsieur le Professeur Thierry Revol dont les conseils vigilants et l'inlassable patience m'ont été d'un grand réconfort tout au long de mes errances. C'est lui en effet qui m'a initiée au monde agréable de la recherche.

Je remercie très vivement le co-directeur de thèse Monsieur le Professeur Hossein Esmaili qui m'a encouragé depuis mes études complémentaires (Master2) par son savoir et ses précieux conseils.

Je souhaiterais également exprimer ma reconnaissance à Monsieur le Professeur Hossein Beikbaghban qui n'a pas hésité un seul instant à m'aider et à me proposer des œuvres qui pouvaient m'être utiles pour la réalisation de ce travail. Je voudrais lui dire ma profonde reconnaissance d'avoir mis généreusement à ma disposition sa bibliothèque privé.

J'adresse toute ma gratitude au personnel de l'École doctorale de l'Université, de la BNU, surtout à Choubeila Abbassi, du service PEB et de la bibliothèque du Portique, surtout à Alexandre Cron et Catherine Bitsch qui m'ont procuré gentiment toutes les œuvres demandées.

Mes remerciements vont aussi à mes frères, Hossein et Manuchehr et mes sœurs, Minoo et Soheila, qui, de loin m'ont apporté leur aide dans la réalisation de cette thèse.

Sommaire

Introduction …… 4
Littérature, un domaine sans frontière …… 13
Piste de recherches systématiques …….. 19
Méthodologie ……. 24
Qu'est-ce qu'un mythe ? …… 25
Mythocritique …… 29
Référence et translittération …… 31
I. Les œuvres …… 33
Introduction …… 34
A. *Tristan et Iseut* …… 37
a. Contenu narratif …… 40
b. Panorama de la littérature française au XIIe siècle …… 43
b-a. Naissance du genre roman …… 47
b-b. Genèse et construction du roman de *Tristan* …… 49
c. Contexte historique et géographique du récit …… 53
d. Diversité de versions du récit …… 58
e. Les conteurs …… 59
e-a. Béroul …… 60
e-b. Eilhart von Oberg …… 66
e-c. Thomas d'Angleterre …… 67
e-d. Gottfried de Strasbourg …… 69
e-e. Marie de France …… 71
e-f. *La Folie Tristan* de Berne, *La Folie Tristan* d'Oxford …… 72
e-g. Frère Robert …… 73
f. Cadre idéologique du récit …… 74
f-a. Conditions socio-économiques de la société …… 76
f-b. Féodalité …… 79
f-c. Société chrétienne …… 82
f-c-a. Justice …… 85
B. *Wîs et Râmîn* …… 87
a. L'origine du roman …… 89
b. Contenu narratif …… 90
c. Panorama de la littérature persane au XIe siècle …….. 94
d. Place du roman d'amour en Iran …… 97
e. Contexte historique et géographique du récit ……. 99
f. Le roman et ses manuscrits …… 100
g. Le poète : Fakhrodîn As'ad Gorgâni …… 101
g-a. Style de Gorgâni …… 104
h. Cadre idéologique du récit …… 105
h-a. Conditions socio-économiques de la société…… 107
h-b. Féodalité …… 110
h-c. Strates religieuses …… 113
C. Similitudes et divergences …… 120
a. Personnages parallèles…….. 122
b. Personnages principaux …… 123
b-a. Marc, Maubad …… 123
b-b. Tristan, Râmîn …… 126
b-c. Iseut, Wîs …… 129

b-d. Brangien, La nourrice…….. 131
c. Personnages secondaires…… 133
c-a. Le Morholt, oncle d'Iseut, Qâren, Vîrou, père et frère de Wîs …… 133
c-b. Gouvernal, le sénéchal Dinas, le vizir Zerd……. 134
c-c. Le nain astrologue, les Félons, Zerrîn-Guis……. 136
c-d. L'ermite Ogrin, Beau-Parleur…….. 137
c-e. Iseut aux Mains Blanches, Gol…… 138
d. Roman d'amour sans frontière…… 139
d-a. Amour-passion……. 142
d-b. Fin amor…… 151
d-c. Folie d'amour…… 164
Conclusion partielle…….. 167
II. Les sources indo-européennes des deux romans…… 169
Introduction…… 170
A. Qui sont les Indo-européens ? …….. 172
a. Les Iraniens…… 173
a-a. Leurs religions…….. 178
b. Les Celtes…… 191
b-a. Leurs religions ……... 196
b-b. Druide et Druidisme…… 198
c. Tripartition de la société …… 205
c-a. Tripartition de la société iranienne……. 205
c-b. Tripartition de la société celtique…… 209
B. Sources anciennes des œuvres…….. 216
a. Prototypes de *Wîs et Râmîn* dans l'antiquité et la littérature persane……. 217
b. Prototypes celto-iraniens de *Tristan et Iseut*…… 220
b-a. Repère de la Matière antique…… 228
b-b. De la Matière antique à la Matière de Bretagne…….. 231
b-c. Origines celtiques de la légende de *Tristan*……..... 237
b-c-a. Le prototype irlandais du roman de *Tristan*…….. 238
c. *Le Râmâyana* : de l'épopée au roman……. 245
c-a. Contenu narratif du *Râmâyana* ……... 247
C. Éléments folkloriques indo-européens…….. 248
a. Arrière-plan populaire du roman de *Tristan* …….. 249
b. Arrière-plan populaire du roman de Gorgâni……. 259
c. Coutumes et rites sociaux ……... 263
c-a. Rites d'initiations……. 265
c-a-a. Séparation et retour……..... 274
c-a-b. Éducateurs nourriciers…… 279
c-b. L'adoubement…….. 291
c-b-a. La doctrine du culte de Mithra et mithraïsme…… 294
c-b-b. Chevalerie…….. 302
c-b-c. 'Ayyâri…… 307
c-b-c-a. Survivance du rite de 'Ayyâri en Iran……. 311
c-d. Mariage…… 312
c-d-a. Place de la femme dans la société médiévale …….. 321
d. L'Autre Monde……... 332
Conclusion partielle…….. 343
III. La magie : l'élément structurant des récits ……..... 346
Introduction…… 347

A. Caractère anhistorique de l'occultisme dans le monde indo-européen ……... 350
a. Occultisme et religion ……. 359
a-a. Figure archaïque de la femme …….. 362
a-b. Figure médiévale de la femme ……..... 369
b. Sens et valeur du philtre d'amour ……... 382
c. Talisman et envoûtement …… 412
B. Magie astrale et l'imaginaire médiéval ……..... 415
a. Origine de l'astrolâtrie …… 419
b. Ciel et méthodes de divination chez les Celtes ……... 429
c. Ciel et divination chez les Iraniens ……..... 439
d. Repérage des éléments astrologiques des romans …….. 445
d-a. *Wîs et Râmîn* …… 446
d-b. *Tristan et Iseut* ……. 449
C. Mariage, un acte magico-religieux…… 455
a. Mariage sacré ou *Khvêdôdas* ……. 458
b. *Khvêdôdas* ou adultère ? ……. 468
Conclusion partielle……... 471
IV. Traces mythiques et symboliques des romans ……... 475
Introduction…… 476
A. Prototype de la structure trifonctionnelle de la société médiévale ……... 478
a. Traits caractéristiques du roi-héros indo-européen ……..... 495
b. Prototype du roi indo-européen ……. 497
b-a. Le mythe du *Khvarnah* …… 516
c. Prototype du chevalier-pahlavân indo-européen ……..... 525
c-a. Les trois péchés d'Indra et de Tristan …….. 530
B. Origines indo-européennes des thèmes et des motifs récurrents …….. 540
a. Enlèvement …… 541
b. Déguisement ……... 552
c. Ordalie par le feu …… 562
c-a. Mal Pas ……. 573
C. Univers spatio-temporel des romans ……. 576
a. Ville et château symboles de l'espace cosmique ……..... 579
b. Forêt et désert symboles de l'espace chaotique ……. 583
c. Espace utopique …….. 587
d. La structure du temps sacré actualisé par les fêtes ……. 596
d-a. Saint-Jean, Sadah …… 603
Conclusion partielle …….. 608
Conclusion générale …… 613
Images et figures ……... 628
Index des noms propres …… 644
Bibliographie …… 657

Introduction

> La littérature comparée est l'art méthodique, par la recherche de liens d'analogie, de parenté et d'influence, de rapprocher la littérature des autres domaines de l'expression ou de la connaissance, ou bien les faits et les textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou dans l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues ou plusieurs cultures, fissent-elles parties d'une même tradition, afin de mieux les décrire, les comprendre et les goûter[1].

La genèse de la littérature d'une nation se trouve approximativement dans le sillage des images mythiques qui, celles-ci strictement liées à la religion, construisent la trame culturelle de sa société. Les croyances, la pensée et les sentiments de l'homme et ce qu'il exprime par écrit ou par l'art visuel, indissociables de sa mythologie, sont inextricablement entrelacés dans le tissu de sa vie publique et privée. De ce point de vue, la littérature du Moyen Âge, plus qu'une forme d'art est le conservateur des traditions d'une communauté. Elle a pour charge de codifier et de transmettre les multiples relations de l'homme à son milieu naturel, social et technique. Et le rôle du mythe consiste à justifier l'organisation sociale ou politique d'une société, avec le rituel, avec la loi ou la coutume.

Vu que les récits archaïques, dans les sociétés occidentales ou orientales, sont enracinés dans l'histoire de l'homme et dans sa culture, il faut se demander quelles places particulières ils occupent dans son inconscient collectif. Quels sont les éléments qui changent en un mythe le roman de *Tristan et Iseut* dans le monde occidental ? Et pourquoi son pendant iranien, *Wîs et Râmîn* de Gorgâni, reste-t-il à jamais comme un simple récit légendaire dans le monde de l'Orient ? Quels sont les critères qui entraînent le héros d'un récit au cimetière, à la mort, et l'autre, comme souverain d'un pays utopique, au trône ?

Pour répondre à ces questions il faut certainement écouter les textes, car d'une part la littérature comparée c'est l'art d'écouter la voix de l'autre pour mieux saisir l'essence de sa culture et d'autre part, il y a dix mille ans de littérature, comme le dit Pierre Brunel, derrière chaque texte qui autorise « une enquête plus large sur la présence des mythes dans le texte littéraire, sur les modifications qu'ils subissent, sur la lumière éclatante ou diffuse qu'ils y émettent[2]. »

La France et l'Iran sont deux pays très éloignés l'un de l'autre, aussi bien dans l'espace géographique que dans le monde des idées. Toutefois l'analogie surprenante qui

[1] Pierre Brunel, Claude Pichois, André-Michel Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature comparée* ? Paris, Armand Colin, 1996, p. 150.
[2] Pierre Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Presse Universitaires de France, Paris, 1992, p. 72.

existe entre certaines légendes celtiques, reprises dans les récits de la « Matière de Bretagne[1] » et les récits mythico-légendaires des Iraniens figurés partiellement dans l'*Avesta*[2], dans le *Châh-Nâmeh*[3] de Ferdowsi et aussi dans *Les Légendes sur les Nartes*[4], fait penser qu'il y aurait eu entre deux civilisations et, déjà dans les temps très reculés, certaines relations entre elles.

Les caractéristiques physiques et les traits dominants de Cuchulainn le grand héros du cycle de l'Ulster d'Irlande évoquent par exemple Rostam le grand héros de l'épopée persane. La similitude entre la vie héroïque et la mort tragique des héros est frappante. Chacun des héros rencontrent une princesse ennemie (Aife, l'écossaise et Tahmineh, la touranienne) et de leur union naît un fils. Quelques années plus tard, les garçons, devenus de grands héros, découvrent la vérité et se lancent à leur tour à la recherche du père inconnu par la main duquel ils sont tués après un douloureux affrontement et sans qu'ils se doutent de leur lien de parenté.

[1] Il s'agit de l'ensemble des textes écrits au Moyen Âge autours des légendes de la Grande et petite Bretagne. Ces légendes, relatées par Geoffroy de Monmouth dans l'*Historia regum Britanniae* « Histoire des rois de Bretagne » sont rédigées entre 1136-1138. Cette œuvre est en effet la source d'inspiration des récits du cycle arthurien. Comme l'indique Michel Stanesco, « pour Geoffroy, Arthur avait été un roi prestigieux du VIe siècle, dont la renommée s'était répandu bien au-delà des limites de son royaume. », *Lire le Moyen Âge*, Paris, Dunod, 1998, pp. 67-68.

[2] Le canon sacré des mazdéens (zoroastriens) est l'*Avesta* dont le mot signifie « fondement ». Il comprend des écrits dont la date de composition n'est pas connue exactement ; on admet, en gros, 1000 à 600 avant Jésus-Christ pour la partie la plus ancienne, les *Gâthâ* ; d'autres écrits sont sensiblement plus récents. À partir du troisième siècle de notre ère, sinon plus tôt, on écrit dans une langue appelée pehlevie ou moyen-perse. La plupart des écrits pehlevis ont été compilés après l'invasion des Arabes. L'*Avesta* actuel comprend le quart de la collection primitive dont les parties très importantes sont : *Yasna* (recueil des textes appartenant au rituel du culte zoroastrien et les 17 *Gâthâ* ou les chants composés par Zoroastre lui-même). Les *Yašt* (cantiques à la louange de diverses divinités), le *Vendidad* (la loi contre les démons) et le *Vispered* (signifiant tous les seigneurs, est un petit recueil de lois et de textes liturgiques). Voir Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payot, 1968, pp. 17-18.

[3] *Châh-Nâmeh* ou *Le Livre des Rois* est l'une des œuvres fondatrices de la culture iranienne. Basée sur des récits préislamiques, on y reconnaît les thèmes de l'*Avesta* et des Védas indiens. Ferdowsi a écrit cette épopée royale de guerre et de sagesse entre la fin du Xe et le début du XIe siècle. Cette épopée est divisée en trois parties : mythique, héroïque, historique. La première partie du *Châh-Nâmeh* raconte l'œuvre civilisatrice de quatre rois mythiques, qui instituent la royauté, organisent la société, donnent aux hommes des métiers, inventent des techniques. La partie héroïque raconte l'histoire des rois *Keyanides* et les hauts faits héroïques de Rostam. Cette partie raconte les conflits intermittents des Iraniens avec les Touraniens qui sont en effet les Turcs de l'Asie centrale. La mort de Rostam signe la fin de la partie héroïque. La partie historique commence par les conquêtes d'Alexandre le Grand, mais le poète passe sous silence les successeurs d'Alexandre qui sont les Séleucides et dit n'avoir rien trouvé sur les Parthes. Il consacre le reste de son épopée aux Sassanides, qui ont régné en Iran depuis le IIIe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'invasion des Arabes au milieu du VIIe siècle. Voir Patrick Ringgenberg, *Une Introduction au Livre des Rois (Shâhnâmeh) de Ferdowsi, la gloire des Rois et la Sagesse de l'Épopée*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 7-8. Ce travail de recherche pour les citations tirées du *Châh-Nâmeh* consultera la traduction française de l'ouvrage : *Le Livre des Rois*, traduit et commenté par Jules Mohl, 7 volumes, Paris, Maisonneuve, 1876-1878.

[4] *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, traduit de l'ossète avec une introduction et des notes par Georges Dumézil, Gallimard-Unesco, 1965.

C'est après leur mort que les pères reconnaissent leur fils. Cuchulainn reconnaît son fils Conla grâce à l'anneau paternel, et Rostam reconnaît Sohrâb grâce à son brassard[1].

Il y a d'ailleurs un combat de Rostam contre le noble et invulnérable héros Esfandyâr qui rappelle également le combat de Cuchulainn avec Ferdiad. Chacun des héros estime beaucoup son adversaire qui est, en plus, un ancien compagnon d'armes pour lui. Dans les deux récits, la durée du combat est de trois jours et, si le père de Rostam, le vieux Zâl qui a pour père nourricier l'oiseau mythique *Sîmorgh*, aide Rostam dans son combat, le dieu Lug, le père nourricier de Cuchulainn l'aide également. Le résultat du combat est aussi identique. Les deux héros se lamentent et pleurent amèrement sur le sort des héros infortunés. Et finalement, les deux héros, selon la prophétie et les calculs des astrologues, auront une mort tragique pour l'acte commis[2].

Agonisant, Esfandyâr confie l'éducation de son fils à Rostam et lui avoue qu'il est victime de la trahison de son propre père qui en le faisant disparaître voulait garder pour lui le trône et le diadème :

> Ce n'est pas toi qui es la cause de mon malheur ; c'était mon destin, et ce qui devait être est arrivé. Écoute mes paroles : tu n'as été qu'un instrument ; c'est mon père qui a fait mon sort, et non pas le Sîmorq [Sîmorgh], ni Rostam, ni sa flèche, ni son arc[3].

En effet, le roi Gôchtâsp lui avait promis son trône à condition qu'Esfandyâr lui apporte Rostam ligoté. Rostam n'accepte pas d'être déshonoré par un jeune prince et de se laisser enchaîner. Il accepte cependant de venir à la cour pour rendre hommage au roi mais à la condition de ne pas y paraître comme un prisonnier. Mais, Esfandyâr refuse l'hospitalité de Rostam, car il craint d'être réduit à le combattre pour exécuter les ordres du roi qui sont sacrés et « quiconque désobéit au roi trouvera place en enfer[4] ». Ainsi, Esfandyâr, malgré les prédictions des astrologues qui ont prédit sa mort sous les coups de Rostam, se précipite à la fin de sa vie pour un combat singulier avec le héros.

---

[1] Pour l'épopée irlandaise voir Christian-J. Guyonvarc'h, « La Mort violente du fils unique d'Aife », dans *Ogam* n° 9, Rennes, 1957, pp. 115-121. Voir aussi Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, Rennes, Ouest-France, 1986, p. 354. Pour l'épopée persane voir Gilbert Lazard, *Ferdowsi. Le Livre des Rois*, (Jules Mohl, trad.), extraits choisis et revus, Paris, Sindbad, 1996, pp. 99-116.

[2] Voir Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 163-201. Aussi Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 115-146. Pour le combat de Rostam et Esfandyâr voir Gilbert Lazard, *op. cit.*, pp. 257-289. Dans le *Châh-Nâmeh* Sîmorgh avertit Rostam : « Quiconque versera le sang d'Esfandyâr deviendra la proie du destin ; jamais, aussi longtemps qu'il vivra, il ne trouvera la délivrance de ses peines » Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl (trad.), Le *Livre des Rois*, tome IV, p. 669.

[3] *Op. cit.*, p. 683.

[4] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1935, p. 127.

Et dans l'épopée irlandaise de *La Razzia des vaches des Cooley*, c'est la reine d'Irlande (Medb) qui pour faire disparaître Cuchulainn promet à Ferdiad « une grande récompense » : la liberté des descendants de Ferdiad depuis le jour de sa victoire sur Cuchulainn jusqu'au jour du Jugement. C'est ainsi qu'elle arrive à persuader Ferdiad et à l'encourager de lutter contre son frère de lait en lui rappellant :

> N'es-tu pas le héros qui protège, à qui j'ai donné ma broche à anneau ?
> À partir d'aujourd'hui jusqu'à dimanche, le délai ne sera plus long.
> O héros glorieux et puissant, tout doux trésor sur terre va t'être donné.
> Tu auras tout[1].

Dupé par la reine Medb qui l'a fait s'enivrer, Ferdiad accepte finalement d'aller au gué et de lutter contre le héros invincible, mais il perd sa vie. Cuchulainn devant le corps sans âme de Ferdiad se met à gémir et lui dit :

> O Ferdiad, la trahison t'a vaincu,
> Triste est ta dernière rencontre.
> Toi, tu es mort, et moi, je reste.
> Une longue tristesse est notre séparation[2].

Il convient de noter que l'infanticide et le fratricide sont les thèmes qui se trouvent également dans l'épopée narte. Le récit du *Fils sans nom d'Uryzmaeg* raconte que ce dernier était en expédition quand son fils unique est né et il n'en savait rien. Quelques années plus tard, le père et le fils se rencontrent sans se reconnaitre et l'enfant est accidentellement tué par l'épée de son père[3]. Et le récit de la *Mort d'Aehsar et d'Aehsaertaeg* raconte comment les deux frères jumeaux se tuent à cause d'une fille[4].

La littérature reflète l'imaginaire de la conscience de l'homme au fil de l'histoire. Et tous les thèmes littéraires comme l'infanticide et le fratricide se retrouvent plus ou moins dans la littérature de toutes les nations. Cependant, l'infanticide semble être un thème favori à la littérature orientale, où la « loi du père », au-delà du mythe, est aussi l'un des éléments constitutifs de la trame traditionnelle de sa société. D'après Patrick Ringgenberg, Sohrâb symbolise « le désir de rompre toute loi et toute hiérarchie, par aveuglement pour sa force[5]. »

---

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 166.
[2] *Op. cit.*, p. 196.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 44-54.
[4] *Op. cit.*, pp. 28-30.
[5] Patrick Ringgenberg, *Une Introduction au Livre des Rois (Shâhnâmeh) de Ferdowsi, la gloire des Rois et la Sagesse de l'Épopée*, p. 125.

On pourrait peut-être dire que si le mythe d'Œdipe fait connaître à la littérature occidentale le thème du parricide, ce thème, étant un tabou pour l'homme oriental, cède la place souvent à l'infanticide, ce qui affirme, dans un certain sens, la légitimité de son système patriarcal. L'histoire de l'Iran a gardé le souvenir des rois qui ont assassiné leurs fils par égoïsme, par peur ou par futilité[1].

Or, l'apparition constante d'un certain nombre de thèmes et de motifs dans d'innombrables récits consacrés à un roi-héros modèle et à ses preux chevaliers-paladins, parcourt toute la littérature médiévale des deux pays. On y trouve les principaux éléments de la matrice romanesque comme la naissance légendaire, la présence d'une arme magique et d'un royaume sacré.

Traversant des siècles, cet édifice littéraire, dans chacun des pays, a constitué un fond commun d'idées, de sujets, d'intrigues dans lequel ont puisé tous les écrivains postérieurs. En effet, si les détails des textes diffèrent d'un pays à l'autre, l'arrière-plan en est toujours semblable. Un pareil ensemble de concordances ne seraient pas accidentel et ne viendrait effectivement pas du hasard. En revanche, cela pourrait être l'affirmation de l'idée d'une origine lointaine commune datant de l'époque où les Indo-européens vivaient probablement dans un territoire commun aussi.

On sait que, le thème principal des romans arthuriens est la quête du Graal[2] et comme l'indiquent Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, nombreux sont les chercheurs qui n'admettent pas l'origine celtique du Graal. En revanche, ils replacent le thème dans un réseau complexe, « d'influences et d'emprunts qui va de l'Inde à l'Islam et de l'Occitanie à l'Iran[3]. » Le Graal serait en effet l'équivalent de *djâm-é Djam* (la coupe du roi Djamchîd) de la mythologie iranienne. Remplie d'un élixir d'immortalité, djâm-é Djam dans laquelle reflétait le monde entier[4]. Pour Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, le Graal est aussi le symbole de la « coupe de souveraineté » celtique qui, sublimé par le christianisme médiéval, a perdu toute sa signification religieuse préchrétienne[5].

---

[1] Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran* (L'Histoire de l'Iran), Téhéran, Negâh, 2010, p. 866 et 905, nous rapportent que Châh Abbâs (1587-1629), le grand roi safavide craignant d'être détrôner par ses fils, a tué son fils aîné Safi Mirza qui était en plus son successeur légitime et a aveuglé ses deux autres fils, et Nader Châh (1688-1747), le fondateur de la dynastie afchâr, après qu'une tentative d'assassinat sur lui a échoué, suspecte son fils et lui fait crever les yeux.

[2] Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, PUF, 1952.

[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1990, p. 107.

[4] Voir Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*. *Les Types du premier homme et du premier roi*, Archive d'études orientales, vol. 14 : 2, Stockholm, Leide, 1917, pp. 128- 137.

[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 107.

Il y a presque deux siècles que l'analogie et les traits convergents qui existent entre les romans de *Tristan et Iseut* (XIIe siècle) et *Wîs et Râmîn* du poète persan Gorgâni (XIe siècle), portent des hypothèses fort discutées pour les spécialistes de la littérature comparée. Concernant l'origine du roman de *Tristan*, les médiévistes, qui n'ont pas toujours retrouvé les sources de certains éléments étranges du roman dans la mythologie celtique, se sont souvent contentés d'y voir les emprunts hypothétiques des conteurs de la mythologie gréco-romaine. Ce point de vue, comme l'indique Georges Dumézil, viendrait probablement du « fallacieux préjugé que la mythologie grecque, en raison de la richesse de ses témoignages, devait être le principal outil de la comparaison[1] ». Cependant, l'étude comparative des légendes des Scythes, que Georges Dumézil nommait des « Iraniens excentriques, Iraniens d'Europe [2]», avec *Tristan et Iseut* et *Wîs et Râmîn*, pourrait peut-être mieux résoudre le mystère de l'origine du roman de *Tristan et Iseut*.

Le nom de *Scythes* désigne les nomades de langue iranienne dont l'emprise sur les steppes eurasiennes a duré du VIIe au IIIe siècle avant Jésus-Christ, et qui étaient les contemporains de la Grèce classique, de la Perse achéménide et de la Chine des Zhou orientaux[3]. Henri Massé nous rapporte :

> Iraniens étaient les Scythes qui, du VIIIe au IIIe siècle, occupèrent la Russie du Sud et l'occident du Turkestan— le pays de Touran dont ils furent partiellement dépossédés par d'autres Iraniens, les Sarmates. Quant au Turkestan de l'Est, il demeura sous l'influence des Iraniens jusqu'à ce qu'il fut occupé par les Chinois, au VIIIe siècle de notre ère ; au siècle suivant, les Turcs Ouigour le conquirent— d'où son nom de Turkestan— mais en se soumettant à l'action religieuse et artistique de l'Iran[4].

L'épopée narte ou *Les Légendes sur les Nartes* relate l'ensemble des récits héroïques des Ossètes du Caucase qui sont d'ailleurs les descendants directs des Alains, peuple lui-même descendant des Scythes. D'après Georges Dumézil, dans les légendes épiques des peuples iranophones du Caucase qui sont généralement connus par Hérodote et les historiens ou géographes de l'Antiquité sous le nom des Scythes ou Sarmates, les Nartes sont une race de héros mythiques qui vivaient avant les hommes, à l'époque des géants et étaient leurs

[1] Didier Eribon, *Georges Dumézil* (entretiens), Gallimard, Paris, 1987, p. 125.
[2] *Op. cit.*, p. 24.
[3] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La Civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C)*, Paris, Éditions Errance, 2001, p. 7.
[4] Henri Massé, *Anthologie persane*, Paris, Payot, 1997, p. 9.

grands adversaires[1]. Dans l'épopée ossète, les Nartes sont un peuple de cavaliers et de guerriers qui défendent farouchement leur liberté et cultivent leur soif de bravoure, d'héroïsme et de gloire éternelle.

D'après Vladimir Kouznetsov et Iaroslav Lebedynsky, historiquement, une ethnie des Scythes, lors des grandes invasions (environ cinq siècles avant Jésus-Christ), a circulé à travers l'Europe et jusqu'en France sous le nom des Alains et des Roxolans. Et l'épopée narte est fondamentalement celle des Alains qui, fondus dans la population locale, ont disparu vers le XIIe siècle. Cet ensemble de récits, connu sous diverses formes dans une grande partie du Caucase, soutient la comparaison avec d'autres grands cycles épiques européen (les sagas[2] scandinaves, les chansons de geste, le *Nibelungenlied*), et iranien ou indiens. Il ressuscite d'une certaine façon la « société héroïque » des Alains, sinon telle qu'ils l'ont réellement connue, du moins telle qu'ils l'ont rêvée[3]. D'après Georges Dumézil aussi, l'épopée narte, dans sa partie essentielle, est « l'épopée du peuple alain », et elle a été empruntée aux Alains par d'autres peuples du Caucase du Nord[4]. Or, parmi les Nartes, Soslan et Batraz étaient des héros indomptables au destin singulier. Certains traits caractéristiques de ces héros sont identiques à ceux de Cuchulainn et de Rostam. Par ailleurs, Rostam du *Châh-Nâmeh* est originaire de Sakastan (l'ancien nom de la province de Sistan de l'Iran actuel) ou le « pays des Saka, des Saces » qui définit en persan le pays des Scythes :

> En effet, là où Hérodote parle de Scythes, Sauromotes (des ancêtres des futurs Sarmates, le nom est iranien et signifie les « fourrures noires »), Massagètes, Saces et autres peuples, les Perses ne connaissent que des Sakâ différenciés par de simple surnoms. Les inscriptions de Darius évoquent ainsi les *Sakâ* « d'au-delà de la mer », les *Sakâ* « au bonnet pointu » et les *Sakâ* « adorateurs du haoma (la boisson sacrée des Arya), ou encore « loup du haoma[5] ».

Rostam, munie d'une massue, d'un arc avec des flèches empennées de quatre plumes d'aigle et d'un lacet roulé 60 fois, est inséparable, à l'instar du cavalier scythe, de son cheval

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, paris, Quarto Gallimard, 1986, préface de Joël H. Grisward, p. 471.
[2] La saga est un type de narration développé dans l'Islande médiévale aux XIIe et XIIIe siècles. Elle est un récit en prose qui suit de la naissance à sa mort les faits et gestes d'un personnage intéressant à un titre ou un autre, sans négliger ce qui concerne ses antécédants ou descendants. Le personnage en question, pour être digne de donner matière à saga, ne doit pas nécessairement avoir accompli des hauts faits nonpareils, mais il doit s'être montré digne de son Destin, tel qu'il l'a découvert ou qu'on le lui a révélé, en triomphant de certaines épreuves. La définition est tirée de Régis Boyer, *Les Sagas légendaires*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 27-28.
[3] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, Paris, Errance, 1997, p. 155.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 481.
[5] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *op. cit*., pp. 15-16.

nommé Rakhch qui est pour lui comme « son trône[1] ». Cuchulainn possède lui aussi deux chevaux dont Gris de Macha comme Rakhch est doté d'une intelligence humaine. Les armes invincibles de Cuchulainn sont une épée et un javelot-foudre et celle de Soslan sont également une épée (il est né de la pierre et portait un sabre à la main droite) et un arc infaillible.

Quant aux personnages romanesques de Tristan et de Râmîn, eux-aussi, comme les héros épiques, possèdent chacun son propre cheval et ses armes spécifiques. Tristan est le possesseur d'une épée et l'« Arc infaillible » et Bel Joëor est son cheval sans pareil :

> Tristran rot le Bel Joëor :
> Ne puet on pas trover mellor. (Béroul, vv. 3997-3998)
>
> Tristan montait Beau Joueur. Il n'en existait pas de meilleur.

Et Râmîn, à l'instar de l'archer légendaire de l'Iran, Ârach, est un excellent archer dont l'unique destrier est Bahâr :

> Puis on lui amena [Bahâr] son rapide coursier dont le corps paraissait un mont ; il l'enfourcha. L'on eût dit qu'au cheval avaient poussé des ailes. (Henri Massé, p. 371).

Rostam, Cuchulainn, Soslan et même Tristan, dans un certain sens, meurent tous piégés par la machination. Les trois héros épiques se vengent cependant de leur meurtrier juste avant de périr. Le récit de la *Mort de Cuchulainn* raconte également que la reine Medb qui rêvait de se venger du héros, réunit une armée avec les trois filles du magicien Calatin dont la famille avait été massacrée par Cuchulainn lors de la razzia des vaches de Cooley. Les trois sorcières préparent un traquenard capable de lui faire violer ses interdits, ce qui causera la perte du héros. Grièvement blessé, Cuchulainn s'attache à une pierre dressée afin de ne mourir « ni assis, ni couché ». Lorsque Lugaid s'approche du cadavre pour trancher sa tête, l'épée du héros, en tombant de sa main, lui sectionne le bras droit qui roule à ses pieds. On coupe alors le bras droit de Cuchulainn pour le venger[2].

Mais la mort de Rostam et de Soslan est identique. Les deux héros sont tués par la machination de leur demi-frère né sous de néfastes auspices. Et chacun des héros se venge de son demi-frère en lançant une flèche mortelle vers lui avant de mourir. Il convient de noter

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome II, p. 451.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 288.

que la mort de ces héros est aussi comparable avec celle de Baldr, dieu de la mythologie nordique, causée par la machination de Loki et qui sera lui aussi mis en cause et puni.

À tout cela s'ajoute encore l'analogie de certains traits caractéristiques de Batraz le héros-chef des Nartes avec le roi Arthur de l'*Historia regum Britanniae* « Histoire des rois de Bretagne » de Jeoffroy de Monmouth. Cette analogie est plus surprenante lorsqu'il s'agit de la mort des héros. Chacun des rois possède une épée qui lui est inséparable. Parvenu au terme de sa vie, Batraz ordonne aux Nartes de jeter son épée dans la mer Noire afin qu'il puisse mourir. Dès lors, cette épée sort parfois de la mer en bondissant et cause d'énormes éclairs. Le récit concernant la mort d'Arthur raconte également que le roi mortellement blessé sur le champ de bataille, ordonne à Girflet, seul survivant du carnage, de jeter sa chère épée au fond du lac. Dès qu'il lance l'épée royale dans le lac, une main sort de l'eau, empoigne l'arme et l'entraîne au fond. Joël. H. Grisward dans son précieux article, « Le Motif de l'épée jetée au lac », écrit :

> Le motif de l'épée nous apparaît soudain capital moins parce qu'il permet d'établir un lien de parenté entre *un* personnage et *un autre*, que parce que cette parenté s'inscrit tout à coup dans un ensemble cohérent où s'organisent d'autres rapports de parenté ; l'équation Arthur = Cuchulainn = Batraz se vérifie parce que les caractères et les fonctions qui définissent ces personnages sont homologues, mais aussi parce que cette équation se double d'un certain nombre d'autres, parce qu'elle appartient à des univers épiques homologables au sein desquels chacun des héros se situe d'une manière similaire[1].

Or, le prototype d'un tel héros surhumain, emprunté sûrement à la tradition épique populaire, évoquerait dans un sens restreint les cavaliers nomades scythes. Ainsi, en partant de l'hypothèse d'une origine scythique pour les deux romans, le but premier de ce travail de recherche sera de vérifier les éléments constitutifs des romans afin de mieux élucider le mystère d'un avant-texte chez Gorgâni, et de l'« *estoire* » à laquelle les auteurs de *Tristan* se réfèrent.

Mais, la première question qui se pose est : par quelles voies la tradition populaire antique a-t-elle cheminé d'un territoire à l'autre pour se perpétuer à travers les siècles ?

Une des voies serait sans doute la poésie des ménestrels chanteurs ou des musiciens ambulants qui, bien avant l'apparition des premiers troubadours du Midi et trouvères du Nord, chantaient le vin, l'amour et les hauts faits héroïques. Ces ménestrels chanteurs, que la littérature persane connaît depuis le roman de *Wîs et Râmîn* sous nom des *goussân* et la

[1] Joël. H. Grisward, « Le Motif de l'épée jetée au lac », dans *La Mort le roi Artu*, [édité par] Emmanuèle Baumgartner, Paris, Klincksieck, 1994, p. 70.

littérature française sous nom des *jongleurs* ou des *goliards* existaient depuis longtemps dans le monde indo-européen. D'après les recherches de Mary Boyce, les goussân étaient en effet les ménestrels chanteurs parthes[1]. Les Parthes eux-mêmes faisaient partie du vaste ensemble de tribus scythiques qui nomadisaient dans les steppes entre la mer Caspienne et la mer d'Aral. La Bible dans les Actes des Apôtres (2, 9) fait allusion aux Parthes. On y lit qu'au jour de la Pentecôte il y avait des hommes pieux venus « du pays des Parthes, de Médie et d'Elam[2], de Mésopotamie… ». Il convient de noter que la date de l'histoire de *Wîs et Râmîn* remonte à l'époque des Parthes-Arsacides[3], une dynastie iranienne du type féodale qui régna en Iran vers 250 avant Jésus-Christ jusqu'à l'avènement des Sassanides. Le roman de Gorgâni est en effet la reconstitution d'une épopée romanesque parthe.

D'après Edmond Faral, c'est au IXe siècle que pour la première fois on entend parler des jongleurs et « l'abbé de la Rue prétendait que les jongleurs étaient en Gaule les successeurs des bardes, transformés par le christianisme et continués sous une autre dénomination[4] ». Comme le mentionne André Akoun, les goliards étaient les bouffons d'église, les clercs de mauvaises mœurs « plus portés sur la bonne chère et la chair que respectueux de la discipline ecclésiastique. Ils chantaient en vieux latin la boisson et l'amour. Mais aussi toute une philosophie simple, sur les aléas de la fortune et sur le temps qui passe[5]. »

Littérature, un domaine sans frontière

Perçu comme le grand réservoir du folklore, l'Orient serait la source de la plupart des thèmes et des motifs de la littérature médiévale européenne. À cet égard, l'influence

[1] Mary Boyce, *The Parthian Gôsân and Iranian Minstrel Tradition*, Traduit en persan par Behzad Bashi, Téhéran, Âgâh, 1989.
[2] Un ancien pays occupant la partie sud-ouest du Plateau Iranien, entre les actuelles provinces du Khouzestan et du Fars en Iran.
[3] D'après Roman Ghirshman, le peu qu'on sait sur les origines des Parthes permet d'admettre qu'ils appartenaient à la tribu des *Parni*, qui faisait partie du peuple des *Dahae*, au vaste ensemble de tribus scythiques qui nomadisaient dans les steppes entre la mer Caspienne et la mer d'Aral. Vers 250 avant Jésus-Christ, Arsace le fondateur de la dynastie parthe-arsacide, avec ses guerriers occupe d'abord la région du haut de Tejen (Rivière Tedjen) et puis les Parthes, sous Arsace, s'emparent de toute la région qui forme aujourd'hui la frontière transcaspienne russo-iranienne. Ainsi, se constitue le noyau du futur royaume parthe qui coupe définitivement l'Empire séleucide du royaume grec de la Bactriane (région située entre les montagnes de l'Hindou-Kouch et la rivière Amou-Daria). En effet, le terme Parthe serait le synonyme de *Parthava*, qui est attesté déjà au temps de Cyrus et de Darius et signifiait « combattant, cavalier ». Le terme désignait tous les peuples nomades et cavaliers qui, périodiquement, envahissaient l'Est de l'Iran, et qui restait attaché à une des provinces des marches orientales de l'Empire achéménide. *L'Iran des Origines à l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 236-237.
[4] Edmond Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, paris, Librairie Honoré Champion, 1910, p. 4.
[5] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, *Le Monde indo-européen*, Paris, Éditions Lidis-Brepols, 1985, p. 283.

géographique et historique du vaste Plateau Iranien qui, comme un pont relie l'Orient à l'Occident, est remarquable. Comme l'indique Geo Widengren,

> les Iraniens ont joué dans l'Antiquité un rôle qui, pour un peuple relativement si petit, est plus que remarquable. Les tribus les plus connues sont celles des Mèdes et des Perses, qui ont fondé sous Cyrus le premier grand empire du monde ancien, et se sont mesurés pendant deux siècles avec des Européens, les Grecs, avant d'être vaincus par Alexandre le Grand[1].

Depuis plus de deux siècles, l'étude comparée de la mythologie et des légendes iraniennes, inaugurée par James Darmesteter (1849-1894) a fourni, au fur et à mesure, matière à des recherches méthodiques. En 1918, Arthur Christensen (1875-1945) a commencé une vaste étude comparée sur l'histoire légendaire des Iraniens. Le savant danois, en s'appuyant sur les recherches de son compatriote folkloriste Axel Olrik (1864-1917), a démontré que le mythe scandinave de l'enchaînement de Loki (Aji Dahâk iranien) est emprunté aux peuples du Caucase. Ainsi, il a fait remarquer une parenté indéniable entre les légendes cosmogoniques des Scandinaves avec celles des Iraniens. Il en a conclu qu'il existait un échange d'idées religieuses, mythiques et légendaires entre les peuples du Caucase et les Iraniens qu'il considérait « peuple d'une culture supérieure » dans les temps immémoriaux :

> Beaucoup des légendes que les Ossètes, peuple iranien originaire du Kharezm, ont apporté dans leurs nouvelles demeures au Caucase, se sont propagées parmi les autres peuples caucasiens. Aussi, si l'on adopte l'hypothèse d'Olrik, on pourra supposer de même, que la légende iranienne du bœuf primordial, de l'homme primordial et du premier couple humain qui sortait d'une plante, a été adoptée par des peuples caucasiens et s'est propagée du Caucase aux peuples scandinaves par l'intermédiaire des Ostrogoths, comme la légende du géant enchaîné[2].

Le vaste panorama des études comparatives trouvera son apogée, plus tard, grâce aux recherches complémentaires dues au grand érudit Georges Dumézil (1898-1986), qui durant cinquante ans a étudié la théologie, la religion et la littérature des divers peuples indo-européens[3]. En effet, Georges Dumézil est l'un des premiers qui met en lumière, à partir de

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 15.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*. *Les Types du premier homme et du premier roi*, vol. 14 : 1, p. 37.
[3] L'adjectif indo-européen s'applique à trois champs différents : la linguistique, la mythologie et l'archéologie. En effet, « un certain nombre de langues, parlées à l'origine en Europe, en Iran et en Inde, ont entre elles plus

1938, que les Indo-européens ordonnaient leur univers par une idéologie fondée sur la tripartition fonctionnelle, idéologie qui semble bien leur être propre. Ce système des trois fonctions est d'abord un système idéologique, un système d'interprétation systématique qui n'a que d'éventuels prolongements dans la division réelle de la société en castes ou en classes sociales. Dans cette tripartition, la première fonction se rapporte à la souveraineté religieuse, politique et juridique, au sacré et aux rapports des hommes avec le sacré. La deuxième fonction a trait à la force physique avec tous ses usages, aux vertus guerrières, au courage et à l'héroïsme. Les deux premières fonctions étant plus strictement masculines, la troisième fonction concerne la fécondité animale et humaine, l'abondance des hommes et des biens, la santé, la paix et les activités économiques et marchandes. C'est donc le domaine de la production et de la reproduction, le domaine des femmes également.

L'impact des idées du savant forme les *Mythe et Épopée I, II, III*. La trilogie dumézilienne, comme l'indique Joël H. Grisward « peut se lire après tout comme un florilège de narrations fabuleuses, un recueil de *Contes et légendes du monde indo-européen*[1]. »

Or, dans cette trilogie, les légendes des Iraniens, telle qu'elles ont été conservées dans les textes avestiques ou racontées par Ferdowsi dans le *Châh-Nâmeh*, ont été souvent étudiées pour faire ressortir les sources aryennes les plus anciennes de ces légendes. Dans son œuvre *Archéologie de l'épopée médiévale*, Joël H. Grisward, en appliquant la méthode dumézilienne à l'épopée du Moyen Âge, montre que le *Cycle des Narbonnais*[2] plonge ses racines « dans de vieux schémas d'explication du monde que l'on retrouve dans des épopées indiennes, iraniennes ou scandinaves[3] ».

---

d'affinités et de ressemblances qu'elles n'en présentent avec d'autres comme les langues sémitiques (l'arabe et l'hébreu) ou sino-tibétaines. Cette distinction qui ne date que du début du XIXe siècle, est aux fondements de la discipline que l'on nomme aujourd'hui la linguistique. Dès lors, il était tenant de retracer l'histoire de ces langues et des peuples qui les parlent et de définir une ethnie, une civilisation, qui serait à leur origine. « L'historien Georges Dumézil est allé plus loin encore, prétendant reconnaître des mythes fondateurs communs aux peuples de langue indo-européenne. » Jean-Paul Demoule, « La Génétique résoudra-t-elle l'énigme de l'origine des Indo-Européens ? », dans *Sciences et Avenir*, n° 163, juillet-août 2010, p. 27.

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 10.

[2] *Le Cycle des Narbonnais* raconte à travers une vingtaine de chansons de geste, les heurs et malheurs d'Aymeri de Narbonne et de ses sept fils. Le comte Aymeri envoie les six de ses fils au-delà des frontières en fixant à chacun sa destination : les trois aînés iront ensemble au nord, des trois cadets, l'un devra s'installer à l'ouest, un autre au sud et le troisième à l'est. Ainsi, Aymeri ne garde près de lui que le plus jeune comme héritier de ses terres et son titre après lui. Une légende analogue du partage du monde (Feridoun et ses trois fils) a été conservée dans la pseudo-histoire de l'Iran et Ferdowsi l'a racontée dans le *Châh-Nâmeh*. Voir Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale, structure trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des narbonnais*, Paris, Payot, 1981, pp. 40-41.

[3] Michel Stanesco, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », dans *Perspectives médiévales. Trente ans de recherches en langue et en littérature médiévales*, numéro jubilaire, Textes réunis par Jean-René Valette, Gémenos, Groupe Horizon, mars 2005, p. 402.

Arthur Christensen trouve l'histoire légendaire des Iraniens plus utile à étudier parmi toutes les histoires légendaires du monde surtout du point de vue de la psychologie de la légende. Dans la préface de *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens* où il a minutieusement examiné ces légendes et les a comparées avec celles d'autres peuples indo-européens, il écrit :

> De toute l'histoire légendaire depuis le commencement du monde jusqu'à l'époque de Zoroastre, il existe toute une série de relations, tantôt brèves, tantôt plus amples, datant de diverses périodes durant plus de deux mille ans et représentant en partie diverses voies de tradition. Aussi l'étude de ces sources différentes nous permet-elle de jeter maint coup d'œil sur la façon dont travaille l'esprit populaire d'une part, et d'autre part l'esprit spéculatif des théologiens, des généalogistes et des chronologistes, en créant, en combinant et en transformant les mythes, les légendes et les motifs tirés de contes fabuleux[1].

Les romans de *Tristan et Iseut* et *Wîs et Râmîn* exaltent, d'un point de vue plus général, l'amour fatal et inaugurent une nouvelle inscription sociale du couple, jusqu'alors considérée différemment. Ils surgissent à une époque stricte et posent en des termes déjà très modernes le problème de l'ambigüité des signes, problème qui renvoie à l'ambigüité des sentiments entre les êtres[2]. Les deux romans offrent l'image d'un monde où les valeurs différentes, sinon opposées, s'affrontent. La morale religieuse de l'obéissance et de la résignation entre en conflit avec la morale de l'amour incarnée par les amants.

De la littérature à l'illustration, en passant par la musique, la peinture et le cinéma, l'histoire d'amour de Tristan et d'Iseut fonde en partie la culture occidentale où la joie de l'amour ne se limite plus au mariage. C'est donc « une originalité au regard des positions de l'Église comme au regard des mœurs du temps[3]. » En effet, ce récit d'amour comme un « phénomène historique » selon Denis de Rougemont devient un véritable mythe qui interroge sur des questions qui hantent l'homme depuis toujours : le bien et le mal, l'innocence et la culpabilité, l'amour passion et la raison, le libre arbitre et la fatalité.

Denis de Rougemont dans son remarquable ouvrage *L'Amour et l'Occident*[4] défait le mythe de la passion amoureuse et montre les contradictions de ce qui est souvent présenté comme l'archétype des histoires d'amour. En traitant les origines religieuses et mystiques de

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 4.
[2] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, Paris, Hatier, 2000, p. 94.
[3] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, Nancy, Librairie Générale Française, 1993, p. 47.
[4] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon 10/18, 1972.

la légende, il explique comment le mythe de *Tristan* participe au climat spirituel iranien et trouve en lui les origines archétypales[1]. Mais il « ne souffle mot de *Wîs et Râmîn*, parce qu'aucun des livres, aucun des articles que l'essayiste suisse a lus n'en souffle mot[2]. »

Il serait donc intéressant d'étudier les romans de *Tristan* dans un contexte mythico-culturel indo-européen, de voir comment il a été repris, modifié, adapté pour devenir d'après l'essayiste Suisse, « un grand mythe européen de l'adultère[3] ». Daniel Rocher a ainsi résumé l'idée maîtresse de Denis de Rougemont :

> Le thème littéraire de *Tristan et Yseut* a donné naissance à un mythe, c'est-à-dire à un schéma mental plus ou moins conscient des relations idéales entre l'homme et la femme, qui constitue une espèce de « sacré » de la tribu, de la tribu occidentale s'entend[4].

En effet, depuis le *Tristan* de Béroul et ses prédécesseurs, l'histoire des deux amants a connu dans le monde occidental des réécritures multiples et variées : sous forme de poème (*Tristram and Iseut* de Matthew Arnold, 1852), de roman (*Un Amour de Swann* de Marcel Proust, 1984 et *Un Jardin sur l'Oronte* de Barrès, 1922), au théâtre (*Partage de midi* de Claudel, 1906), à l'opéra (*Tristan und Isolde* de Wagner, 1859) et au cinéma (*L'éternel retour* de Jean Cocteau, 1942), même en peinture (lithographies de Salvador Dali)[5] et aussi dans de nombreuses bandes dessinées. D'un certain point de vue, comme l'indique Anne Berthelot, c'était surtout l'opéra de Wagner qui a renouvelé l'histoire des amants dans l'esprit occidental :

> Emblématique de ce renouveau est l'opéra de Wagner, *Tristan und Isolde*, qui reprend les données essentielles de la légende pour en donner une lecture « romantique », insistant en particulier sur l'aspect mortifère de la passion des deux héros[6].

Quant au roman de *Wîs et Râmîn*, le manuscrit pehlevi[1] de l'histoire (aujourd'hui perdue), avant que Gorgâni ne la traduise en poème persan, était longtemps utilisée pour

[1] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, pp. 59-155.
[2] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, Paris, Sirac, 1974, p. 10.
[3] Denis de Rougemont, *op. cit.*, p. 18.
[4] Daniel Rocher, « Denis de Rougemont, la « légende » de *Tristan* et le roman de Gottfried von Strasbourg », dans *La Légende de Tristan au Moyen Âge, Actes du Colloque des 16 et 17 janvier 1982 de l'Université de Picardie*, Centre d'études médiévales, n° 355, Publiés par les soins de Danielle Buschinger, Göppinger Kümmerle Verlag, 1982, p. 141.
[5] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 82.
[6] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, paris, Nathan, 1991, p. 5.

apprendre la langue pehlevie. Le roman de Gorgâni, à son tour, a été l'objet d'un opéra au cours du Festival des Arts de Chiraz-Persépolis en 1972 mais, contrairement au roman de *Tristan*, l'amour des amants persans n'a pas pu changer comme un « phénomène historique[2] » la trame traditionnelle de la société iranienne. En effet, si le roman de *Tristan* n'a cessé de préoccuper la pensée des médiévistes et des critiques littéraires, le roman de *Wîs et Râmîn*, en opposition aux lois islamiques sur l'amour et le mariage, n'a malheureusement suscité que de rares recherches. On pourrait même dire que l'histoire du roman, remontant à l'époque parthe, intéressait plutôt les historiens des religions.

Cependant, l'amour de Wîs et de Râmîn sera l'objet d'un certain roman postérieur et Gorgâni, comme un innovateur en description et en création de personnages romanesques, aura de multiples héritiers tout au long de l'histoire littéraire de l'Iran. L'influence du poète chez son successeur Nezâmi qu'Henri Massé considérait comme « le Chrétien de Troyes de la littérature persane[3] », et chez les poètes mystiques comme Mowlavi[4] et Hafez[5] est indéniable[6]. D'après Hossein Beikbaghban, bien que l'originalité de Nezâmi soit incontestable, tous les thèmes de ses romans se retrouvent dans *Wîs et Râmîn*. Et l'influence de Gorgâni « est assez nette dans certains passages du *Xamseh* [*Khamseh*] « Cinq trésors », notamment dans la conversation entre Khosrow et Chîrîn, et dans la description de la nuit dans *Leylâ et Majnûn*[7] ».

---

[1] Les langues des peuples iraniens se classent selon leur répartition géographique. Dans chaque groupe il y a une phase ancienne, une moyenne et une récente. La liste des langues et dialectes les plus importants sont celles-ci : l'*avestique* est la langue du vieil-iranien oriental (les *Gâthâ* de Zoroastre sont écrits par cette langue), le *vieux-perse*, appartient au vieil-iranien occidental (il est connu par les inscriptions des rois achéménides), le *pehlevi* est du moyen-iranien occidental (on y distingue deux dialectes : le moyen-parthe ou *pahlavîk* du nord-ouest et le moyen-persan ou *pârsîk* du sud-ouest), le *sogdien* et le *sace* qui sont les dialectes du moyen-iranien oriental, parlés entre l'Oxus et l'Iaxarte, l'*ossète* ou scythique (descendant moderne des dialectes parlés dans le sud de la Russie et dans le Caucase), le *persan*, prolongement actuel du dialecte moyen-perse, est une langue littéraire raffinée qui a emprunté certains éléments au moyen-parthe, et après l'invasion des Arabes, un nombre important de mots arabes y a pénétré. Voir Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 17-18. Voir aussi Iosif M. Oranskij, Les Langues iraniennes, Traduit par Joyce Blau, Préface de Gilbert Lazard, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1977, pp. 31-38.

[2] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 8.

[3] Henri Massé, *Anthologie persane*, p. 75.

[4] Mowlavi Roumi (1207-1273) est un poète mystique persan qui a profondément influencé le soufisme. L'Unesco a proclamé l'année 2007, année en son honneur pour célébrer le huitième centenaire de sa naissance.

[5] Hafez de Chiraz (1347-1413) est un poète et un mystique persan. Il est surtout connu pour ses poèmes lyriques, les *ghazal* (chants d'amour), qui évoquent des thèmes mystiques du soufisme en mettant en scène les plaisirs de la vie.

[6] Voir Claude-Claire Kappler, «« *Vîs o Râmîn*, ou comment aimer un autre que son frère… *?* », dans *Luqmân*, Annales des Presses Universitaires d'Iran, VII, 2, Téhéran, printemps-été 1991, p. 55.

[7] Hossein Beikbaghban, « Nézâmi : immense imagination poétique », dans *Luqmân*, IX, 2, Téhéran, printemps-été 1993, p. 47.

Pistes de recherches systématiques

Durant la majeure partie du XXe siècle, des études consacrées à la quête des sources et des origines des textes médiévaux ont dirigés les chercheurs vers de nouveaux horizons. Les premières comparaisons systématiques entre *Tristan et Iseut* et *Wîs et Râmîn*, à la suite des ébauches de quelques chercheurs allemands comme I. Pizzi et E. Levi, sont effectuées en 1911 par Rudolf Zenker[1] qui a lancé l'hypothèse d'une origine iranienne pour les romans de *Tristan*. Cette hypothèse étant reprise par Singer en 1918 et plus tard en 1961 par Schröder[2] a suscité une vaste polémique en Allemagne.

La réécriture moderne du *Tristan* en 1900 par Joseph Bédier (1864-1938) a été traduite en persan en 1955 par Parviz Natel Khanlari (1913-1990), chercheur et professeur à l'Université de Téhéran. Cette traduction a également suscité plusieurs recherches en Iran. Un érudit iranien, 'Abdolhossein Zarrinkoub (1922-1999), reconnaissant les étranges affinités des deux romans a « assuré qu'aucun contact n'était possible, aux XIe-XIIe siècles, entre Ispahan et la Cornouailles ; il s'est demandé si les deux histoires ne procédaient pas d'une source commune, qui pourrait très bien être le *Râmâyana*[3] ».

Le roman de *Wîs et Râmîn*, traduit en français en 1959 par le savant iranologue Henri Massé, a fait également sensation parmi les hommes de lettres de France où le roman de *Tristan*, traditionnellement, a été lu comme le plus celtique de tous les romans français. D'après Pierre Gallais : « L'origine celtique de *Tristan et Iseut* fut l'une des institutions et l'un des dogmes que le grand Gaston Paris a défendus avec le plus de lyrisme[4]. » Il convient de rappeler que bien avant la querelle commencée par le médiéviste, Gaston Paris, qui s'obstinait sur l'existence indéniable de l'origine celtique du roman, avait cependant émis l'idée qu'il est impossible que le récit des amours adultères et tragiques de *Tristan et Iseut* ait été produit par l'imagination d'un conteur français du XIIe siècle. Dans un article publié dans la *Revue de Paris* en 1894 et repris dans *Poèmes et légendes du Moyen Âge*, en 1900, il écrit :

> [Les récits sur Tristan et Iseut] ne sont pas sortis de l'imagination française ; ils ont une origine étrangère, et les poètes français n'ont fait que les adapter et les transmettre. C'est grâce aux poètes français que cette belle légende, qui aurait péri sans presque laisser de traces, a pris une vie nouvelle qui n'est pas encore épuisée ; mais c'est à la race celtique que revient

[1] Rudolf Zenker, « Die Tristansaga und das persische Epos von *Wîs und Râmîn* », dans *Romanische Forschungen*, XXIX, 1911, pp. 322-369.
[2] Fr. R. Schröder, « Die Tristansaga und das persische Epos von *Wîs und Râmîn* », dans *German-roman. Monatsschrift*, XLII, 1961, pp. 1-44.
[3] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 98.
[4] *Op. cit.*, p. 75.

> l'honneur de l'avoir créée. Dans le concert à mille voix de la poésie des races humaines, c'est la harpe bretonne qui donne la note passionnée de l'amour illégitime et fatal, et cette note se propage de siècle en siècle, enchantant et troublant les cœurs des hommes de sa vibration profonde et mélancolique[1].

Selon Pierre Jonin, depuis Gaston Paris et le celtologue français Arbois de Jubainville, l'effort des critiques, sur la formation de la légende, a principalement porté sur le rôle qu'il convenait d'assigner à l'antiquité celtique ou gréco-latine[2]. Et Michel Stanesco écrit :

> La légende est d'origine celtique, bien qu'on ait pu avancer l'hypothèse d'une origine antique ou orientale. Les noms des personnages sont celtiques, tout comme les principaux motifs narratifs et le lieu de l'action. […] Certes, le combat de Tristan contre le Morholt évoque la légende du Minotaure, mais ce géant qui exige du roi Marc un tribut humain est plutôt un ancien monstre marin, comme l'indique son nom celtique. Le mensonge d'Yseut aux Blanches Mains à propos de la voile du navire d'Yseut la Blonde— elle dit à Tristan que la voile est noire alors qu'elle est blanche, ce qui entraîne la mort du héros — pourrait être effectivement un emprunt à la légende de Thésée. Mais le motif principal de la légende est indiscutablement celtique[3].

En 1974, Pierre Gallais (1929-2001) dans son ouvrage intitulé *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, a détecté les nombreuses analogies qui existent entre les deux textes, et a considéré le roman de Gorgâni comme le modèle pour *Tristan et Iseut*. En effet le médiéviste, en s'appuyant sur les différents manuscrits parvenus de la littérature ou du folklore des Celtes, trouve le grand poème romanesque de Gorgâni comme véritable modèle de *Tristan*. Il y argumente en disant que les héros arthuriens ont une « préhistoire » dans les chroniques, la littérature ou le folklore celtique, mais le médiéviste est toujours dans un grand perplexe face à ce « roman »,

> qui n'a aucune préhistoire, qui apparaît comme un météore dans les années 1140 et remporte un inimaginable succès. Un succès plus étonnant encore que celui de l'*Historia regum Britanniae* écrite en 1136 par quelqu'un dont nul n'ignorait qu'il s'appelait Geoffrey, qu'il était de Monmouth, qu'il se faisait protéger par tel roi, tel comte, tel archevêque de Grande-

[1] Cité par Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, pp. 75-76.
[2] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle. Étude des influences contemporaine*, Aix-en Provence, Éditions Ophrys, 1958, p. 9.
[3] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 79.

> Bretagne, et dont nous savons maintenant quelles œuvres antérieures il a pillées pour « inventer » sa « forgerie[1] » .

Les idées de Pierre Gallais n'ont pas convaincu tous les médiévistes et la thèse traditionnelle des origines celtiques leur paraît plus satisfaisante. Emmanuèle Baumgartner en appréciant l'hypothèse développée par le savant, écrit :

> Cette hypothèse a le mérite de souligner l'importance de l'apport de l'Orient à la littérature médiévale, mais elle fait trop bon marché, semble-t-il, de l'ancrage celte indéniable de la matière du *Tristan* et de ses liens avec l'ensemble de la matière de Bretagne[2].

Certes, le livre de Pierre Gallais prend une place remarquable parmi les études fondamentales consacrées à *Tristan* en France. Toutefois, vu que le poème de Gorgâni a été traduit au début du XIIe siècle en géorgien sous le nom de *Wisramiani* ou l'histoire de Wîs et de Râmîn, et surtout dans une société chrétienne, l'hypothèse de Pierre Gallais notamment sur la transmission du roman au monde occidental par les Arabes de l'Espagne reste encore discutable.

Il convient aussi de noter que, dans le domaine de la littérature comparée, il existe deux thèses de doctorats sur ces deux romans. Il s'agit d'une étude comparée sur « Les rapports amoureux dans *Wîs et Râmîn* et différentes versions françaises de *Tristan et Iseut* au XIIe siècle », soutenue en 1974 par Mahvach Sarkhoche, sous la direction de Charles Dédéyan, à l'université de la Sorbonne-Paris IV, et d'une autre sur « La Vie dans le *Tristan* de Béroul et dans le roman de *Wîs et Râmîn* de Gorgâni », soutenue en 1979 par Jacqueline Rouaix, sous la direction de Pierre Jonin à l'Université d'Avignon.

En 2005, Michel Stanesco dans un article consacré aux trente ans de recherches en littérature médiévale, admet les analogies des légendes mais exclut une influence directe. En s'appuyant sur la théorie de Friedrich Schlegel, selon laquelle les peuples de l'Europe et de l'Asie forment une « grande famille » une « totalité inséparable », le savant regretté fait remarquer au lecteur les parallélismes frappants qui existent également entre les romans de Chrétien de Troyes (1135-1185) et ceux de son contemporain iranien Nezâmi (1140-1209)[3].

Philippe Walter lui aussi rejette l'idée d'une imitation du roman persan, mais propose une enquête mythologique qui « exigerait de comparer entre eux l'ensemble des témoignages

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, pp. 38-39.
[2] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, Paris, PUF, 1987, pp. 18-19.
[3] Michel Stanesco, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », p. 403.

indo-européens pour mieux cerner la probable cohérence mythique qui a précédé la transformation du mythe en roman[1]. » En effet, le savant a déjà entrepris une première quête sur ce sujet dans un essai où il a effectué une étude onomastique et en a conclu que le nom de Tristan se rapproche de Trita indo-iranien, le guerrier tueur de dragons[2].

Quoi qu'il en soit, le modèle du roman de *Tristan* — l'épopée irlandaise de *Diarmaid et Grainne* ou le roman de *Wîs et Râmîn* —, la figure mythique présentée dans chacun de ces romans dépasse d'une part, les catégories de la société française ou iranienne, et d'autre part, ni Gorgâni, ni les auteurs de *Tristan* n'en sont les créateurs. Les deux récits, d'après le témoignage de leurs auteurs, ont été remaniés et composés à partir d'une œuvre bien plus ancienne. Comme l'indique Thierry Delcourt, il est vain de vouloir reconstituer un arbre généalogique précis dérivant d'un ancêtre commun et unique pour les romans de *Tristan* :

> Il faut plutôt s'imaginer que les conteurs, qui circulaient entre les différentes régions du domaine celtique, puisaient dans un ensemble de traditions diverses, non figées. Celles-ci s'agrégèrent progressivement en légendes relativement structurées où se fondirent des éléments coriques, gallois, écossais, breton, voire des souvenirs littéraires antiques ou certaines influences orientales[3].

En admettant qu'il existe une parenté étroite entre tous les peuples indo-européens et leurs patrimoines culturels, les auteurs n'ont fait que reprendre ce qui était déjà présent dans le monde aryen. Autrement dit, le souvenir d'un passé mythologique aurait permis aux auteurs d'en extraire les différents intérêts personnels ou collectifs. Mais, comment s'articule la transmission des mémoires mythiques de la pensée médiévale dans une société christianisé ou islamisé ?

Remplis de symboles, les deux romans offrent une collection des éléments de la tradition orale ou écrite. Riches en éléments mythiques, les textes sont les produits de deux sociétés différentes fondées sur la féodalité, et qui portent leur propre vision de l'univers. Ils sont construits sur un socle de thèmes mythiques qui, remontant au Moyen Âge chrétien ou musulman, véhicule un message concernant l'humanité :

---

[1] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, Paris, Lettres gothiques, 1989, p. 14. Ce travail de recherche consultera cette édition comme référence des romans de *Tristan*.
[2] Voir Philippe Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, la Gacilly, Éditions Artus, 1990, chapitres I, II.
[3] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, Paris, PUF, (*Que sais-je ?*), 2000, pp. 77-78.

> Un message qui touche au plus profond de l'être et tente d'apporter une réponse aux interrogations que l'homme ne cesse depuis toujours de se poser à propos du monde qui l'entoure, de lui-même et de sa destinée[1].

Chez Gorgâni, le chant énigmatique du ménestrel chanteur lors d'un banquet au jardin est le passage clef du roman. Chez Béroul, le jour de la Saint-Jean est le passage clef de son roman. Or, la compréhension d'une époque et d'une société nécessite de connaître comment elles concevaient le monde mythique. Gorgâni dans la trame d'un récit d'amour évoque le passé mythico-religieux iranien. Il ressuscite par le personnage de Râmîn la majesté d'un roi mythique et le modèle céleste de la souveraineté indo-européenne. En effet, le personnage de Râmîn de Gorgâni deviendra, au fur et à mesure des développements romanesques, un héros salvateur pour son peuple. Il réactualisera par son règne juste, le vieux schéma de l'idéologie tripartite des Indo-européens et le renforcera à vivre dans la société iranienne. Quel était donc l'objectif ou l'idéal des auteurs de *Tristan* ? Jacques Ribard écrit :

> Comment s'explique en effet qu'en plein XIIe siècle, au cœur du moyen âge féodal et chrétien, on ait pu produire et apprécier une œuvre où les valeurs les mieux établies apparaissent comme manifestement bafouées, en la personne d'un roi trahi par son épouse au bénéfice de son neveu et vassal[2] ?

Les auteurs voulaient-ils ainsi réhabiliter la figure de l'adultère au sein du christianisme avec l'alibi du philtre ? Voulaient-ils apprendre des façons de tromper un époux excellent ? Ou tout simplement voulaient-ils dire comment on peut s'aimer jusqu'à en mourir ? Mais, « qui donc oserait avouer qu'il veut la Mort ? Qu'il déteste le Jour qui l'offusque ? Et qu'il attend de tout son être l'anéantissement de son être[3] ? »

Or, « l'esprit du roman est l'esprit de continuité[4] », et la théorie d'hypertexte de Gérard Genette envisage que la littérature est comme un espace ou un réseau. Dans ce réseau, chaque texte, dérivé des textes antérieurs, transforme les autres textes qui le modifient en retour[5]. Par conséquent on pourrait dire que *lira bien qui lira le dernier texte*.

---

[1] Jacques Ribard, *Du Mythique au mystique. La littérature médiévale et ses symboles. Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, p. 84.
[2] Jacques Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 49.
[3] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 51.
[4] Milan Kundera, *Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 30.
[5] Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 16.

Le présent travail de recherche suppose que le monde occidental, racontant l'histoire de la vie tragique d'un héros en échec qu'était celle de Tristan, désirait plutôt mettre fin à l'autorité d'un système pyramidal, notamment aux règles sociales instaurées par la féodalité, pour en glorifier ensuite l'individu et la liberté. Comme l'indique Pierre Le Gentil, « au début du XIIe siècle en effet, les structures féodales ont achevé de s'imposer et c'est avant tout en fonction d'elles que les hommes d'alors organisent, orientent et pensent leur vie[1]. »

En effet, ce travail de recherche a pour dessin principal d'examiner comment un roman d'amour provenant d'une ère commune indo-européenne, a été modifié dans le contexte culturel de chaque pays.

Méthodologie

Avant d'aborder le problème, extrêmement complexe et fort discuté, de l'origine commune des deux romans, il est sans doute nécessaire de présenter certains postulats méthodologiques selon lesquels le corpus de la recherche sera développé. Le roman de Gorgâni possède une datation précise et authentique, mais le problème du roman de *Tristan* est un peu compliqué. Il est le seul météore prestigieux dans la genèse d'une littérature spécifiquement française que d'une part, l'ensemble des études faites pendant plus de deux siècles lie à la littérature épico-romanesque arthurienne et d'autre part à la littérature courtoise, à la poésie lyrique des troubadours. Il reste cependant une question sur les troubadours. Dans quel sillage antérieur se sont-ils placés et quelle relation existe-t-il entre les troubadours et les *goussân* ?

D'une manière générale, quand l'Histoire et l'archéologie n'arrivent pas à expliquer le sens des phénomènes, ce sont des mythes qui commencent à les interpréter. Appartenant à un fond commun, les mythes nous amènent aux temps lointains et nous expliquent les idées et les logiques des hommes inconnus, mais penseurs. Autrement dit, l'univers mental des mondes archaïques, conservé dans des mythes, des symboles et des coutumes, malgré toute sortes de dégradations, nous laissent voir encore clairement leur sens originaire : « Ils représentent, en un certain sens, des "fossiles vivants", et parfois il suffit d'un seul "fossile" pour qu'on puisse reconstituer l'ensemble organique dont il est le vestige[2]. »

De ce fait, le mythe est un miroir qui reflète des sociétés à travers des millénaires. Selon Gilbert Durant, il serait donc le référentiel dernier, à partir duquel l'histoire se comprend : « C'est le mythe qui, en quelque sorte, distribue les rôles de l'histoire, et permet

[1] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, Paris, Librairie Armand Colin, 1969, p. 26.
[2] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 22-23.

de décider ce qui "fait" le moment historique, l'âme d'une époque, d'un siècle, d'un âge de la vie[1]. »

En matière de mythologie et d'histoire légendaire comparée, pour éviter des fautes, comme le disait Arthur Christensen « il faut une méthode sûre à établir des critères qui permettent de constater s'il y a une dépendance quelconque (origine commune ou emprunt) entre telle légende d'un peuple et telle légende d'un autre peuple[2] ». Poursuivant les idées duméziliennes, ce travail essayera de les appliquer dans l'analyse des textes afin d'examiner comment deux cultures différentes ont empruntés un seul récit, mais en ont fait une histoire d'intérêt personnel ou collectif.

Cette recherche, s'appuyant sur les textes religieux védiques, avestiques et d'autres sources indo-iraniennes et indo-européennes, tentera de découvrir l'univers commun de tel ou tel mythe. Cette archéologie des mythes et des légendes permettra également de repérer les sources supposées, mais très reculées de l'histoire primitive des deux romans. Comme le rappelle Pierre Brunel, « la littérature comparée est impossible si elle se coupe de ses racines antiques[3]. » Alors, il serait utile avant d'examiner les textes à étudier, de définir ce qu'on entend par *mythe*, dans une approche mythocritique. Cette approche serait donc « un autre regard » porté sur les textes selon Pierre Brunel, si l'on considère « avec une attention plus soutenue les éléments mythiques qu'ils contiennent[4]. »

Qu'est-ce qu'un mythe ?

Depuis la nuit des temps, les mythes expliquaient l'origine et les mystères du monde et procuraient des réponses aux questions vitales qui angoissaient l'homme. Le mythe réconfortait l'homme puisque d'une part il répondait à ses questions et d'autre part, il lui montrait la voie et les comportements qu'il devrait suivre. Pour cet homme, dit archaïque ou médiéval, le mythe était une vérité qui appartenait au domaine du vécu, du quotidien. Certes, pour l'homme plus rationnel et moins superstitieux du XXIe siècle, le mythe appartient plutôt au domaine de la fantaisie. Néanmoins, « dans l'Inconscient collectif des peuples, il existe des archétypes fondamentaux qui sont à l'origine de nombreux événements, et […] ces événements touchent aussi bien le Primitif que le Moderne[5].»

[1] Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992, p. 31.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 5.
[3] Pierre Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Paris, PUF, 1992, p. 11.
[4] *Ibidem*.
[5] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire*, Paris, Payot, 1969, p. 11.

La mémoire collective forme une partie intégrante de tout individu, où « tout ce qui en nous, n'est pas éclairé par la connaissance rationnelle, appartient au mythe. […] Les mythes sont inséparables de toutes pensées dont ils forment un élément essentiel et vital. Sans eux, la conscience humaine est mutilée, blessée à mort[1]. » C'est pourquoi les archétypes mythiques survivent encore dans tous les genres littéraires, notamment dans le roman, où les épreuves initiatiques d'un personnage rappelleraient d'une certaine manière, les aventures d'un héros mythique[2].

Un mythe est une histoire extraordinaire qui explique les causes des phénomènes. Il met en scène des personnages surhumains ou divins, dont les événements fabuleux ou légendaires tantôt retracent l'histoire d'une communauté, tantôt symbolisent des aspects de la condition humaine, tantôt traduisent les croyances, les aspirations ou les angoisses de la collectivité pour laquelle ce mythe a un sens. Toutefois, la complexité et le caractère multi-fonctionnel du mythe l'empêchent d'être enfermé dans le cadre d'une définition qui risquerait de restreindre ses champs d'actions. Gilbert Durand, le véritable fondateur de la mythocritique entend par mythe

> un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit. Le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idée[3].

Pour Mircea Eliade le mythe, contrairement à la fable et au conte, « raconte une histoire sacrée » et se réfère constamment à des réalités absolues[4]. Conformément à cette définition, on trouve dans toutes les civilisations un nombre considérable de récits cosmogoniques qui racontent l'origine du monde et l'eschatologie de l'homme. Alors rencontrer des thèmes mythiques identiques chez certains peuples comme les Romains et les Grecs qui avaient eu dans l'Antiquité certaines relations ne serait pas très étonnant. Mais il est surprenant de constater que des communautés qui sont très éloignées les unes des autres possèdent des mythes semblables. Le mythe cosmogonique des Iraniens et des Scandinaves explique la création du monde par la mise à mort d'un bœuf primordial et d'un géant archétypal. En effet, du corps de Gayômard ou d'Ymir pousse une plante qui donne naissance

[1] Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951, p. 12.
[2] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 35.
[3] Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 64.
[4] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 16-17.

au premier couple humain. Selon Arthur Christensen, « si l'on compare la légende de Machyak et de Machyânak avec celle d'Ask et d'Embla, la version iranienne semble représenter une forme plus ancienne que la version scandinave[1]. »

Le mythe est donc le fondement de la vie sociale et de la culture qui donne un sens aux gestes de l'homme[2]. C'est pourquoi l'homme répète à travers des rites l'acte cosmogonique du début pour réactualiser ce qui s'est passé *in illo tempore*, c'est dire dans « le Temps mythique où le Monde n'existait pas encore[3] », et s'approcher ainsi du sacré. En effet, comme le souligne Georges Dumézil, les mythes « ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, avec la loi ou la coutume ; leur rôle est au contraire de justifier tout cela, d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela[4] ».

Vu que les mythes, dans un sens plus étroit, « traduisent les règles de conduite d'un groupe sociale ou religieux[5] », parfois avec l'époque et les besoins psychiques de l'homme, une légende, un événement historique ou même un personnage réel ou imaginaire portant une valeur particulière pour sa propre société, intègre les œuvres d'art et engendre une nouvelle conception du mythe qui pourrait être également considéré comme un modèle exemplaire. C'est par exemple le cas d'Imam Hossein, le petit-fils du Prophète dans l'Iran islamisé, dont la manière de vie et de martyr ont construit le mythe de la liberté. Les mêmes interprétations pourraient être valables pour un personnage fictif ou une légende. Pour cette dernière, ce serait le cas de la légende de *Tristan* dans le monde chrétien. En effet, dès la seconde moitié du XIIe siècle, selon Emmanuèle Baumgartner, le *Tristan* apparaît « comme une histoire que des écrivains coulent dans la forme de récits organisés et comme un mythe de référence à travers lequel se projette une interrogation multiple sur la passion d'amour, ses merveilles, ses mystères[6]. »

Le problème des mythes et de leurs fonctions a aussi largement lié aux religions, ou à l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées qui, d'après Eliade sont « constituée [s] par une accumulation de hiérophanies[7], par les manifestations des réalités

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 41.
[2] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 21.
[3] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1957, p. 75.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I, II, III*, p. 40.
[5] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 19.
[6] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 13.
[7] Le terme hiérophanie dont le sens est la manifestation du sacré a été inventé par Mircea Eliade dans son *Traité d'histoire des religions*. Ce vocable est issu du mot hiérophante, c'est-à-dire un prêtre qui explique les mystères du sacré.

sacrées[1]. » Parce que « l'homme archaïque ne connaît pas d'acte qui n'ait été posé et vécu antérieurement par un autre, *un autre qui n'était pas un homme*[2] ».

Or, dans le domaine mythique, en ce qui concerne le monde préislamique de l'Iran, la distinction entre la mythologie et la religion n'est pas toujours facile à faire puisque le couple mythique d'Ahura Mazda et Ahriman relève à la fois de l'une et de l'autre. Dans la perspective théologique iranienne, Ahura Mazda attache son épithète à ce qu'il y a de bon, de lumineux, et Ahriman à ce qu'il y a de mal et de ténébreux[3]. L'ordre de la nature ne va donc pas sans une lutte constante contre les forces du désordre. On rencontre la même idéologie dans le Moyen Âge chrétien, selon l'historien Jacques Le Goff :

> Surtout ce long Moyen Âge est dominé par la lutte en l'homme ou autour de l'homme de deux grandes puissances presque égales, bien que l'une soit théoriquement subordonnée à l'autre, Satan et Dieu. Le long Moyen Âge féodal c'est la lutte du Diable et du Bon Dieu[4].

En effet le christianisme s'avère reprendre certaines idées théologiques des religions antérieures. De l'Ancien Testament, il a emprunté quelques mythes mais les a christianisés, il a aussi créé certains mythes totalement extérieur à la Bible. D'après Philippe Walter, « il apparaît qu'une mythologie typiquement médiévale s'est bien construite sur les croyances païennes que le christianisme dut assimiler dans le but de les contrôler[5]. »

La trame narrative des romans à étudier, relatant une histoire d'amour dans un cadre idéologique trifonctionnel, dégage les traces latentes des fautes et des péchés d'un roi-héros mythique. D'une part, la figure du péché, entièrement cohérent avec celle du type indo-européen, causerait la souillure d'un royaume modèle et, d'autre part, la punition assignée au péché, au lieu d'être soumise aux lois juridiques de l'époque, semblerait plutôt suivre celles du schéma idéologique indo-européen. Cette fusion idéologique manifestée dans les textes et les mystérieuses concordances qui existent entre la religion et la mythologie pourraient dans une certaine mesure affirmer la flexibilité[6] et le caractère polyvalent du mythe. Cet aspect du mythe sera analysé par une approche mythocritique, qu'il s'agisse de l'étude critique des mythes ou des figures qu'ils soutiennent dans une œuvre littéraire.

---

[1] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 17.
[2] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 16.
[3] Voir James Darmesteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, Paris, F. Vieweg, 1877.
[4] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 11.
[5] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne, fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions imago, 2003, p. 9.
[6] « Le mot permet de suggérer la souplesse d'adaptation et en même temps la résistance de l'élément mythique dans le texte littéraire. » Pierre Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*, p. 77.

Mythocritique

La mythocritique se définit comme une méthode critique qui a pour objectif d'examiner et d'analyser des occurrences mythiques dans un texte. Son émergence a été favorisée par les nouvelles orientations des sciences sociales comme l'anthropologie et l'ethnologie. Gilbert Durant le précurseur de cette méthode écrit :

> La mythocritique met en évidence, chez un auteur, dans l'œuvre d'une époque et d'un milieu donnés, les mythes directeurs et leurs transformations significatives. Elle permet de montrer comment tel trait de caractère personnel de l'auteur contribue à la transformation de la mythologie en place, ou au contraire accentue tel ou tel mythe directeur en place. Elle tend à extrapoler le texte ou le document étudié, à émarger par-delà l'œuvre à la situation biographique de l'auteur, mais aussi à rejoindre les préoccupations socio ou historico-culturelles. La mythocritique appelle donc une « Mythanalyse » qui soit à un moment culturel et à un ensemble social donné ce que la psychanalyse est à la psyché individuelle[1].

La mythocritique est donc une méthode qui s'appuie sur des figures anthropologiques de l'imaginaire et permet de révéler non seulement le visage mythique d'une œuvre particulière, mais aussi celui de toute une époque particulière. Cela veut dire que « le mythe ne se laisse pas comprendre si on le coupe de la vie des hommes qui les racontent[2] ». D'ailleurs, comme le précise Gilbert Durant,

> toute œuvre humaine, de la plus humble jusqu'au Grand Œuvre, présente à la lecture du créateur d'abord, de l'interprète ou de l'amateur ensuite, de vivants et émouvants visages où non seulement chacun peut reconnaître comme un miroir ses propres désirs et ses propres craintes, mais où surtout ces visages et leur dévisagement font se lever à l'horizon de la compréhension ces « grandes images » immémoriales qui ne sont rien d'autre que celles que nous ressassent éternellement les récits et les figures mythiques[3].

L'analyse d'un texte à partir de la mythocritique, s'articule selon Pierre Brunel, autour de trois étapes. Repérer d'abord la présence latente ou patente du mythe dans le texte :

> La présence d'un élément mythique dans un texte sera considérée comme essentiellement signifiante. Bien plus, c'est à partir de lui que s'organisera l'analyse du texte. L'élément

[1] Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International éditeurs, 1979, p. 313.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I, II, III*, p. 40.
[3] Gilbert Durant, *op. cit.*, p. 13.

> mythique, même s'il est ténu, même s'il est latent, doit avoir un pouvoir d'irradiation. Et s'il peut se produire une destruction, elle ne sera que la conséquence de cette irradiation même[1].

Ensuite dévoiler les modifications ou l'adaptation que subit le mythe, et enfin dégager la propre signification du mythe dans une société donnée[2]. D'après Claude Lévi-Strauss,

> quand un schème mythique passe d'une population à une autre, et telles que des différences de langue, d'organisation sociale ou de genre de vie existent qui le rendent malaisément communicable, le mythe commence par s'appauvrir et se brouiller. Mais on peut saisir un passage à la limite où, au lieu de s'abolir définitivement en perdant tous ses contours, le mythe s'inverse et regagne une partie de sa précision[3].

S'appuyant sur ces prémisses, cette étude s'articulera autour de quatre grands chapitres dont l'ambition est de trouver des origines communes qui ont pu donner le jour à deux œuvres identiques dans deux civilisations séparées par un siècle et des milliers de kilomètres.

Le premier chapitre commencera par une présentation succincte des romans et leurs auteurs. La typologie et la place littéraire de chaque roman dans sa propre société seront étudiées. Ensuite, il tracera le cadre géographique et historique des romans. Il étudiera également la féodalité, la situation économique des sociétés données ainsi que les strates religieuses. Les similitudes et les divergences des romans, le parallélisme entre les personnages et les actions similaires seront également repérés. Le chapitre se terminera par une brève étude sur l'amour.

Le deuxième chapitre s'occupera des sources anciennes et supposées des romans. Parmi ces sources, *Le Râmâyana* indien, ayant certains épisodes analogues aux deux romans, sera étudié comme une des origines probables pour certains thèmes et de motifs. Cette épopée romanesque qui a été écrite bien avant le Moyen Âge, serait en effet un bon exemple pour mieux saisir la mentalité mythique médiévale. Dans cette partie, le concept de la chevalerie comme la survivance du culte de Mithra sera aussi étudié.

Le troisième chapitre focalisé sur la magie (philtre, talisman), portera sur les diverses formes de ce vieux thème comme un élément qui structure des récits dans un système idéologique indo-européen. En effet, le trésor inépuisable de la tradition orale connu sous le nom de folklore ou l'anthropologie culturelle, représente une strate de la société médiévale

[1] Pierre Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*, p. 82.
[2] *Op. cit.*, pp. 72-86.
[3] Calude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996, p. 223.

qui contient à la fois des éléments mythiques et religieux. C'est dans le réservoir folklorique que « se perpétuent de vieilles pratiques magiques, de rites anciens et toute une constellation de croyances qui viennent du fond des âges et que la parole des vieillards transmet de génération en génération[1]. » Ce chapitre essayera aussi d'expliquer les mystères qui rattachent l'occultisme à un système de croyances afin de faire ressortir un certain symbolisme qui évoquerait un acte magico-religieux. Ce chapitre étudiera aussi le problème de la fatalité et du libre arbitre, l'adultère ou l'inceste dans un arrière-plan mythique indo-européen.

Le quatrième chapitre étudiera les traces mythiques et symboliques des romans. Supposant que les récits médiévaux sont souvent une forme dégradée de quelques grands mythes, il serait également légitime de supposer que les héros des mêmes récits pourraient être les représentants dégradés ou folklorisés de quelques grands héros mythiques. De ce point de vue, les caractéristiques des personnages-héros des romans seront comparées avec celles d'un roi-héros mythique. Les symboles présentés dans les deux romans seront aussi abordés dans une perspective mythico-religieuse. D'après Mircea Eliade, toute activité humaine significative est basée sur une expérience sacrée. De ce fait, les mythes, les rites et les symboles orientant la vie collective du groupe et de l'individu, lui permettraient de prendre contact avec le sacré. Ce chapitre étudiera également certains thèmes et motifs récurrents des romans pour en dévoiler l'origine ou une survivance indo-européenne. Le chapitre se terminera par une étude anthropologique des fêtes liturgiques qui pourrait révéler en quelque sorte toute la structure mentale d'une société.

Référence et translittération

Dans cette étude, l'édition de référence pour les textes français du XIIe siècle de *Tristan* comprenant : Béroul, Thomas, Marie de France, les *Folies* de Berne et d'Oxford, *Le Donnei des Amants* et *La Saga* norroise du XIIIe siècle qui procure l'intégralité de l'histoire, sera : *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, Textes originaux présentés, traduits et commentés par Philippe Walter et Daniel Lacroix, Paris, Lettre Gothiques, 1989.

Ce travail de recherche, pour faire une comparaison avec les versions françaises, s'appuiera également sur *Tristrant et Isald* d'Eilhart von Oberg, connue comme la plus ancienne version écrite dans la seconde moitié du XIIe siècle[2] : Eilhart von Oberg, *Tristrant et Isald*, traduit en français moderne par Danielle Buschinger, Paris, Champion, 2007.

[1] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, *Le Monde indo-européen*, p. 296.
[2] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle. Étude des influences contemporaine*, p.17.

Pour la version de Gottfried de Strasbourg, *Tristan et Isolde*, l'édition de référence sera *Tristan et Yseut : les premières versions européennes*, édition publiée sous la direction de Christiane Marchello-Nizia, avec la collaboration de Régis Boyer, Danielle Buschinger, André Crépin, Mireille Demaules, René Pérennec, Daniel Poirion, Jacqueline Risset, Ian Short, Wolfgang Spiewok et Hana Voisine-Jechova, Paris, Gallimard, 1995. Les citations tirées de cette édition seront notées tout simplement *Gallimard*, p. (…).

Pour le roman de Gorgâni, l'étude se référera au *Roman de Wîs et Râmîn*, traduit en prose par Henri Massé, Paris, Belles-Lettres, 1959. Pour certains vers non traduits par Henri Massé, l'édition de référence sera : *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, édité par Mohammad Roshan, Téhéran, Sedâ-yé Moaser, 2002. Cette édition sera aussi l'édition de référence pour les articles de Vladimir Minorsky et Sadegh Hedayat.

Ce travail de recherche pour les citations tirées du *Châh-Nâmeh* consultera la traduction française de l'ouvrage : *Le Livre des Rois*, traduit et commenté par Jules Mohl, 7 volumes, Paris, Maisonneuve, 1876-1878, sous forme de : Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, tome (…), p. (…).

Dans ce travail de recherche, la transcription des mots avestiques est conforme à l'usage, sauf dans les citations où la transcription de l'auteur a été respectée. Le signe diacritique de *š* dans le *Yašt* et le *Bundahišn* se prononce comme le son *ch* en français. Le signe de *č* dans le mot *Činvat*, prononcé comme le mot *choice* en anglais, sera désigné par la lettre *tch*. Le signe de ' ou l'apostrophe dans les mots comme *'Ayyâr* (عیار) ou *As'ad* (اسعد) désignera la lettre *eyne* (ع) qui est l'équivalent du son *a*.

Quant aux noms propres, *dj* de *Djamchîd* se prononce comme la lettre *g* en anglais, *kh* de *Khosrow* et *x* de *Xšatra* se prononce comme *ch* allemand dans le mot *achtung*. Le son *gheyn* (غ) dans les mots persans comme *Sîmorgh* (سیمرغ) et *Mogh* (مغ = le Mage zoroastrien) sera désigné par *gh*. Le son *ghâf* (ق) dans les mots comme *Ghâbous* (قابوس) et *Vargha* (ورقه) sera désigné par la lettre *q* comme *Qâbous* et *Varqa*. Pour conserver les habitudes graphiques, il n'y aura pas de transcription ou de changement pour les noms des auteurs référés.

Chapitre I

Les œuvres

Introduction

La littérature d'un peuple est incontestablement un miroir qui reflète bien son âme, sa culture, ses mœurs et ses traditions. Cette littérature, s'élargissant à traves le mythe, le conte et la légende, reflète aussi les conventions de la société, les sensibilités, la culture et la civilisation dans lesquelles l'œuvre s'inscrit. D'ailleurs, « toute civilisation entretient des rapports privilégiés avec son Histoire, vraie ou supposée telle, mais aussi avec nombre d'histoires plus ou moins fabuleuses, qui garantissent son identité dans le siècle et sa manière de se parler[1]. » On pourrait alors, à travers cette même littérature, saisir un grand nombre de questions inaccessibles, celles qui ne forment pas essentiellement le centre d'attention de l'auteur. On pourrait citer comme exemple, les privilèges accordés, durant une époque précise, à une couche sociale particulière ou alors la situation religieuse dans une société donnée.

La littérature du Moyen Âge occidental[2] se définit comme la période qui sépare l'Antiquité des Temps modernes. Cette période longue de mille ans « est un jalon dans la quête des racines et de leurs renouvellements[3] ». L'une des particularités de sa littérature consiste, on le sait, à s'adapter et à imiter des modèles antiques[4]. Mais, par des sensibilités et des formes d'expression nouvelles, elle reflète aussi un monde nouveau. Néanmoins, il existe aussi bien une continuité indéniable entre la culture antique et la culture moderne qu'une rupture profonde. L'expression du passé se fait dans le présent, au lieu d'une coupure entre passé et présent, le passé est sans cesse réincorporé dans le présent, le présent étant considéré comme une répétition.

Rédigée dans les derniers tiers du XIIe siècle, l'histoire tragique de Tristan et d'Iseut dont la fascination exercée tient à des raisons à la fois sociologique, psychologique et littéraires, est plus qu'un récit d'amour dans le monde occidental. D'après Philippe Walter, « le mythe de Tristan » et celui du roi Arthur correspond à une étape fondamentale de la culture occidentale :

[1] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. IX.
[2] Certes, le Moyen Âge littéraire (XIe-XVe siècle) est bien plus court que le Moyen Âge historique qui débute avec la chute de l'Empire romain d'Occident en 476 et se conclut avec la découverte de l'Amérique par Christophe Colombe en 1492. En effet, les premiers monuments de la littérature française sont apparus à la fin du IXe siècle et cette littérature n'a pris son véritable essor qu'à la fin du XIe siècle. Philippe Walter, *Naissance de la littérature française IXe-XVe siècle. Anthologie*, Grenoble, Ellug, 1993, p. 11.
[3] Michel Zink, « Le Succès de la littérature médiévale », dans *Magazine littéraire*, n° 382, décembre 1999, p. 38.
[4] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 5.

> Ils marquent le déclin provisoire d'un modèle antique et déplace le centre du monde vers l'Europe. La Méditerranée s'efface au profit de l'Atlantique. Rome s'effondre au profit d'une civilisation « courtoise[1] » qui fleurit aussi bien en Armorique, en Cornouailles qu'au Pays de Galles et qui va donner à l'Occident médiéval son plus grand rêve romanesque[2].

Toutefois, l'analogie surprenante de *Tristan et Iseut* avec *Wîs et Râmîn* de Gorgâni, rédigé au XIe siècle, change partiellement la perspective des hypothèses contradictoire de l'origine de ce roman d'amour européen. Les deux romans certes appartiennent à deux cultures différentes, mais ils ont pourtant circulé dans une aire indo-européenne. Alors la similitude des thèmes et des épisodes permet de les étudier dans une souche commune. Cette souche, pour en parler plus précisément comprend le monde celtique et le monde préislamique de l'Iran.

L'objectif de ce chapitre sera de présenter brièvement les romans et leurs auteurs, c'est-à-dire la typologie et la place littéraire de chaque roman dans sa propre société. Il essayera de tracer le cadre géographique et historique dans lesquels les deux romans sont apparus. Les similitudes et les divergences des romans, le parallélisme entre les personnages et les actions similaires des romans seront également repérés. L'ambition de ce repérage, ne se limitera pas à démontrer le modèle de *Tristan* grâce aux situations plus ou moins similaires des romans, mais plutôt de dégager dans les chapitres qui suivront, les diverses adaptations culturelles d'un héritage indo-européen.

Ainsi, en s'appuyant sur certains traits communs, surtout du point de vue mythique et religieux, il serait possible de faire une comparaison sur les thèmes, les personnages et les épisodes narratifs afin de les étudier dans un contexte mythique indo-européen. Il convient de noter qu'un « mythe, comme les croyances, peut quitter son lieu d'origine et s'implanter dans d'autres populations, à la suite de relations d'échanges ou de conquêtes[3]. » Mircea Eliade estime que le mythe est le fondement de la vie sociale et de la culture, car « un mythe est une *histoire vraie* qui s'est passée au commencement du Temps et qui sert de modèle aux comportements des humains[4]. » En effet, cette définition du mythe ne fait pas des dieux ou des demi-dieux les seuls personnages du drame mythique, en revanche, elle établit entre celui-ci et le comportement rituel de l'homme une étroite dépendance.

---

[1] D'après Michel Stanesco, « le phénomène de la courtoisie fut un code des bonnes manières à l'échelle de tout l'Occident, une éthique, un rêve collectif, un vaste mouvement littéraire. Il entraîna la réorganisation du champ littéraire dans les langues vernaculaires par sa conception de la femme et de l'amour, de la noblesse du cœur, de la libéralité et du contrôle de soi. » Voir « La Littérature européenne : les défis du comparatisme », p. 389.
[2] Philippe Walter, *Naissance de la littérature française IXe-XVe siècle. Anthologie*, p. 78.
[3] Joseph Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1965, p. 122.
[4] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 22.

À l'instar du mythe, la religion à son tour met aussi en scène des forces sacrées et raconte des histoires « vraies » dont les héros ne sont pas nécessairement des divinités. Ces histoires qui se sont passées dans des temps très anciens se différencient souvent du mythe par leurs caractères plus ou moins ésotériques[1]. Chaque rite social et religieux de l'homme serait donc dans une certaine mesure la justification d'une réalité ou la célébration d'un mythe fondateur. Comme le note justement Georges Dumézil,

> un mythe est un récit que les usagers sentent dans un rapport habituel, d'ailleurs quelconque, avec une observance positive ou négative ou un comportement régulier ou une conception directrice de la vie religieuse d'une société[2].

Le chapitre s'achèvera par une brève étude sur l'amour et ses différents aspects bien connus. Il étudiera le sens particulier d'un amour que la poésie lyrique des troubadours a vénéré sous le registre de *fin amor*. Selon la tradition littéraire occidentale, l'origine probable de cette poésie lyrique et raffinée se trouve dans la poésie arabo-andalouse[3]. Mais dans cette étude, sans négliger des échanges culturels et les effets d'une acculturation issue des événements socio-historiques, l'interprétation de la *fin amor* sera examinée dans le monde indo-européen.

A. *Tristan et Iseut*

[1] Joseph Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, pp. 119-120.
[2] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941, p. 15.
[3] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, Éditions Privat, 1963, p. 61.

> Il serait illusoire de vouloir traiter en quelques pages l'ensemble des problèmes posés par le *Tristan*. L'embarras même que l'on éprouve à nommer cette « matière » — romans, récits, poèmes ?—, à associer ou non dans un « titre » Tristan et Iseut, en marque d'emblée le caractère multiple comme la multiplicité des approches possibles[1].

Pourtant, l'histoire de Tristan et d'Iseut peut être considérée comme le « premier roman[2] » d'amour français, ou bien, comme le dit Jacques Ribard, « le Roman de Tristan » est le « véritable prototype de tous les romans d'amour — bon ou mauvais — de la littérature française[3]. » Ce roman occupe même une place particulière dans la genèse du roman Occidental[4]. Issu de la tradition orale, comme plusieurs autres versions du XIIe siècle, ce roman appartient à une catégorie de texte en vers qui traite de la vie et des exploits d'un chevalier jusqu'à la fin de sa vie, que Gaston Paris appelait « poèmes biographiques[5] ». Le berceau originaire du récit est resté pendant des siècles la proie du mystère. D'après certains médiévistes, tel Gaston Paris, l'histoire de ce roman, racontée par des poètes français, fait partie du corpus des légendes celtiques. Cependant, selon Daniel Rocher,

> on admet qu'il y a un « archétype », une Estoire, au point de départ de la littérature tristanienne, et alors on peut difficilement parler de légende, mais plutôt d'un thème littéraire à réalisations successives variable ; ou bien l'on admet qu'il y a eu au XIIe siècle une tradition orale et écrite diffuse, agglomérant diversement des épisodes de provenance diverse, celtique ou orientale, ou germanique, ou latine, autour d'un noyau initial[6].

Dans tous les cas une forme de la légende circulait sans doute au pays de Galles dès la fin du XIe ou le début du XIIe siècle. Il est aussi probable que les derniers éléments constitutifs de la légende se soient fixés en Bretagne, vers la fin du XIe siècle[7]. En effet, l'esprit compliqué de ce roman démontre les contradictions de ce qui est souvent présenté

---

[1] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 5.
[2] Philippe Walter, *Le Gant de verre, le mythe de Tristan et Yseut*, p. 9. Voir aussi Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 105 : « Tristan et Iseut est le premier roman d'amours contrariées des littératures modernes de l'Occident. »
[3] Jacques Ribard, « Quelque réflexions sur l'amour tristanien », dans *La Légende de Tristan au Moyen Âge, Actes du Colloque des 16 et 17 janvier 1982 de l'Université de Picardie*, Centre d'études médiévales, n° 355, Publiés par les soins de Danielle Buschinger, Göppinger, Kümmerle Verlag, 1982, p. 69.
[4] Pierre Gallais, *op. cit.*, pp. 56-74.
[5] Cité par Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, Genève, Droz, « Publications romanes et françaises », 1986, p. 4.
[6] Daniel Rocher, « Denis de Rougemont, La « légende » de *Tristan* et le roman de Gottfried von Strasbourg », dans *La Légende de Tristan au Moyen Âge*, pp. 141-142.
[7] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 76.

comme l'archétype des histoires d'amour. Relatant un amour mutuel mais malheureux, le poème allie indissolublement la passion d'amour aux contraintes du désir et à la mort :

> Amour et *mort*, amour mortel : si ce n'est pas toute la poésie, c'est du moins tout ce qu'il y a de populaire ; tout ce qu'il y a d'universellement émouvant dans nos littératures ; et dans nos plus vieilles légendes, et dans nos plus belles chansons. L'amour heureux n'a pas d'histoire[1].

Le récit raconte l'histoire d'une passion amoureuse entre Tristan, meilleur chevalier du roi Marc et la reine Iseut, et développe une conception des relations entre homme et femme qui s'oppose aux règles sociales et religieuses de l'époque. Ainsi, la figure emblématique de cet amour, bouleversant la société féodale du temps, inaugure une nouvelle inscription sociale du couple. Une configuration nouvelle qui traverse les siècles jusqu'à nous et constitue une base de l'imaginaire occidental : le mythe de l'amour fatal. Il convient de noter que « le caractère le plus profond du mythe, c'est le pouvoir qu'il prend sur nous, généralement à notre insu. Ce qui fait qu'une histoire, un événement ou même un personnage deviennent des mythes, c'est précisément cet empire qu'ils exercent sur nous comme malgré nous[2]. » Par ailleurs, un mythe suppose une transmission de siècle en siècle, même si sa forme initiale est changée.

Le grand succès de la légende, qui possédait déjà des versions différentes au XIIe siècle, provoque l'apparition d'un *Roman de Tristan* en prose au siècle suivant, de même que des adaptations successives du thème du roman jusqu'à nos jours. Ainsi, la forme et l'essence de ce récit d'amour comme un phénomène historique à l'origine probablement religieuse et mystique, devient selon Denis de Rougemont un véritable mythe qui marque profondément l'inconscient collectif. D'une manière générale, les personnages de Tristan et d'Iseut sont devenus les figures archétypales de l'amour impossible. La littérature romanesque française s'articule désormais autour de deux grands couples conflictuels : celui de l'amour et de la mort. Tantôt modèles, tantôt repoussoirs, les amants celtiques survivent donc autant dans le temps que dans l'espace.

Certes ce sont des archétypes, on le sait[3], qui servent de référence à partir desquels la littérature crée des doubles ou à l'inverse des contraires. Tel est bien le cas de *Tristan et Iseut* qui, depuis le Moyen Âge, parcourt la littérature européenne. Chrétien de Troyes, le vrai père

[1] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 15.
[2] *Op. cit.*, p. 19.
[3] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 18.

du roman français[1] et l'auteur d'un roman disparu sur Iseut et le roi Marc, fait de Fénice dans son roman de *Cligès*, « une Anti-Iseut », et de Cligès un « Super-Tristan », de même que chez lui, Lancelot est un « Néo-Tristan » et Érec est un « Anti-Tristan[2] ». Thierry Delcourt écrit : « À la suite d'E. Köhler, maintes critiques ont interprété *Cligès* comme l'anti-*Tristan*. En effet, les histoires d'amour d'Alexandre et Soredamor, puis de Cligès et Fénice, sont constamment comparées et opposées à celle de Tristan et Iseut[3]. » Et comme l'indique Pierre Le Gentil, « dans *Cligès*, Chrétien élève une protestation plus directe contre le mythe de Tristan[4]. » Pierre le Gentil comme Denis de Rougemont parle du « mythe de Tristan », mais Pierre Gallais a l'idée qu'au XIIe siècle, « Tristan n'était pas un mythe : il l'est devenu[5]. » Mircea Eliade explique qu'un mythe se définit généralement par un sens restreint : il raconte l'histoire de la « création » du monde par des êtres surnaturels, l'arrivée du « Héros civilisateur » ou de « l'Ancêtre mythique ». Cette histoire du commencement « fonde aussi tous les comportements humains et toutes les institutions sociales et culturelles[6]. »

Ainsi, il est fort probable qu'un mythe prend parfois avec l'époque et les générations une nouvelle signification, mais il reste quand même quelque chose de stéréotypé dans le mythe et dans son utilisation. En effet, si la légende de Tristan devient mythique c'est parce qu'elle touche à une vérité profonde, « le fait obscur et inavouable que la passion est liée à la mort et qu'elle entraîne la destruction pour ceux qui s'y abandonnent de toutes leurs forces[7]. » Dans ce sens, on pourrait légitimement considérer que l'histoire de l'amour de Tristan et d'Iseut est devenue un mythe car, à part sa transmission de siècle en siècle, la vie des héros nous interroge sur autant de questions qui hantent l'homme depuis toujours : le Bien et le Mal, l'innocence et la culpabilité, l'amour-passion et la raison, le libre arbitre et la fatalité. Ainsi, pourrait-on dire que la légende de Tristan a été changée en un vrai mythe fondateur grâce à sa prolifération et à sa réécriture qui l'a aussi rendu universelle.

a. Contenu narratif

[1] Le romancier champenois, Chrétien de Troyes, n'est pas à proprement parler l'inventeur du roman médiéval, mais « on considère son œuvre à juste titre comme une étape décisive dans la genèse du discours romanesque. Elle témoigne sans conteste d'une réflexion décisive sur les limites et les pouvoirs du langage romanesque. Chrétien de Troyes définit dans ses romans de nouvelles règles d'écriture, de nouveaux codes narratifs qui serviront après lui à plusieurs générations de romanciers. » Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Éditions Champion, 1989, p. 66.
[2] Ces expressions sont empruntées à Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 60, et à Jean Markale, *Le Roi Arthur et la société celtique*, p. 41.
[3] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 19.
[4] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, p. 86.
[5] Pierre Gallais, *op. cit.*, p. 26.
[6] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, p. 13.
[7] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 21.

Les textes tristaniens construisent une mosaïque dont de nombreuses pièces manquent ou subsistent à l'état de fragments. Pour étudier l'ensemble du corpus de *Tristan* et faire une comparaison avec le roman de *Wîs et Râmîn*, il est nécessaire d'avoir un résumé contenant tous les épisodes du roman. Pour cela, ce travail donne un sommaire simplifié de la version d'Eilhart von Oberg présenté par Emmanuèle Baumgartner[1] et le combine avec le résumé donné aux versions de Béroul et de Thomas par Anne Berthelot[2]. Ainsi ce résumé permettra de situer les fragments de Béroul et de Thomas par rapport à la seule version complète du XIIe siècle.

Marc est le roi de Cornouailles et règne au château Tintagel. Sa sœur Blanchefleur s'enfuit enceinte, avec Rivalen le roi de Loonois qui meurt peu de temps après, et Blanchefleur meurt trois jours après avoir mis au monde Tristan, un fils sur la légitimité duquel pèsent de sérieux doutes. Tristan est élevé par le sage Gouvernal. Enlevé à l'âge de quinze ans par des marchands norvégiens, il est abandonné en Cornouailles. Sa très bonne éducation et ses divers talents lui attirent la faveur du roi Marc qui plus tard découvre sa véritable identité.

Chaque année, le royaume d'Irlande impose au roi Marc un lourd tribut : des enfants de Cornouailles. C'est le géant Morholt, le beau-frère du roi d'Irlande qui réclame le tribut. Alors que tous les barons refusent de se battre, Tristan demande à son oncle de le faire chevalier pour qu'il puisse combattre le géant. La bataille se déroule à l'Ile Saint-Samson où le géant est tué. Mais, Tristan reçoit une blessure empoisonnée qui ne guérit pas et la plaie dégage une telle puanteur que tous s'écartent de lui. Tristan donc se fait déposer dans une barque avec ses armes et sa harpe. Les flots l'emportent en Irlande où il se fait passer pour un jongleur et Iseut la Blonde, la fille du roi qui connaît les vertus des herbes le guérit. Tristan revient en Cornouailles.

Les barons de Marc, craignant que le roi ne fasse de Tristan son héritier, le pressent de se marier pour donner à son royaume un descendant. Le roi accepte d'épouser la fille dont un cheveu blond a été déposé par une hirondelle sur sa fenêtre. Tristan qui a reconnu la mèche d'or, jure de trouver cette fille. Il équipe une nef et accoste en Irlande où il se fait passer pour un marchand. Il apprend qu'un monstrueux serpent enlève chaque jour une jeune fille et le roi a promis la main d'Iseut à celui qui délivrera le pays. Tristan tue le monstre et lui coupe la langue pour prouver son exploit, mais empoisonné par les vapeurs nocives de la langue, il tombe inanimé. Le sénéchal du roi trouve le dragon mort et s'attribue la victoire, mais Iseut

[1] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, pp. 28-37.
[2] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, pp. 7-10.

ne le croit pas, elle cherche et trouve Tristan et pour la deuxième fois le guérit. Pendant que Tristan est au bain, Iseut découvre la brèche dans son épée correspondant au fragment extrait du crâne de son oncle. Iseut veut d'abord tuer Tristan mais accepte finalement de se réconcilier avec le héros pour s'échapper du sénéchal imposteur et Tristan demande Iseut en mariage pour Marc.

Inquiète du destin de sa fille, la reine d'Irlande remet à Brangien, la suivante d'Iseut, un philtre qui doit assurer l'amour mutuel des futurs époux durant un temps limité (trois ans chez Béroul, quatre ans chez Eilhart von Oberg). Mais sur la nef qui les emmène en Cornouailles, Tristan et Iseut en boivent par erreur, cèdent à la passion et deviennent amants. À la cour on célèbre le mariage royal, et Iseut demande à Brangien de la remplacer dans le lit conjugal pour la première nuit. Craignant que Brangien la trahisse, Iseut décide de la faire mourir, mais émue par sa loyauté, elle se réconcilie avec elle et les amants vivent leur passion dans la clandestinité.

Audret (Andret), le neveu du roi, et certains barons s'en aperçoivent et dénoncent les amants. Le roi surprend Tristan près du lit d'Iseut et le chasse de la cour. Tristan en jetant des copeaux gravés dans le ruisseau qui traverse la chambre royale rejoint Iseut dans le verger près de la fontaine. Le nain Frocin prévient Marc et celui-ci se cache dans l'arbre qui domine la fontaine, mais les amants ayant vu son reflet, échangent des propos à double sens. Rassuré et convaincu, le roi fait revenir Tristan à la cour. Peu de temps après arrive la scène de la fleur de farine organisée par le nain. Frocin répand de la farine entre le lit royal et celui de Tristan. Celui-ci s'en aperçoit et fait un bond pour rejoindre Iseut, ce qui fait se rouvrir une blessure récente et son sang tache les lits ; les amants sont pris et condamnés à être brûlés vifs. Sur le chemin du supplice, Tristan saute par une fenêtre d'une chapelle et sauve Iseut, livrée aux lépreux par Marc, et ils s'enfoncent dans la forêt du Morrois.

Le chien de Tristan, Husdent, les rejoint et son maître le dresse à chasser en silence. Un forestier les trouve endormis et prévient Marc, mais Tristan ce jour-là avait mis son épée entre lui et Iseut, fait qui, aux yeux de Marc, prouvait leur innocence. Ainsi Marc se contente de substituer son épée à celle de Tristan et de mettre son gant sur le trou par où un rayon de soleil venait frapper le visage d'Iseut, et lui échange son anneau. Les amants s'enfuient par peur et rencontrent pour la première fois l'ermite Ogrin.

Le jour de la Saint-Jean, où le philtre cesse de faire effet, les amants trouvent la vie insupportable et décident de consulter l'ermite Ogrin. Celui-ci assure le roi de l'innocence de la reine qui est reçue avec joie par la cour, mais Tristan doit partir en exil. Cependant les félons exigent qu'Iseut se justifie par serment. Iseut prévient Tristan et la cour du roi Arthur.

Le jour de l'*escondit*, Tristan déguisé en lépreux, porte Iseut sur son dos pour franchir un passage marécageux (le Mal Pas ou le Gué aventureux). Iseut jure sur les reliques que nul autre homme que son époux et ce lépreux ne l'a jamais tenue dans ses bras. Elle est prête à en faire davantage (allusion au fer rouge), mais le roi Arthur déclare que c'est amplement suffisant.

Tristan donne Husdent à Iseut et erre longtemps de royaume en royaume. Bien reçu à la cour d'Arthur, il désire Iseut, Gauvain le neveu d'Arthur lui suggère de chasser près du château de Marc et d'y demander l'hospitalité pour une nuit. Le plan se réalise, tous les chevaliers couchent dans la chambre royale, mais Marc fait placer des faux près du lit d'Iseut et les chevaliers volontairement s'y blessent pour que Tristan puisse passer la nuit avec Iseut.

En petite Bretagne (la Bretagne actuelle), il aide le roi Hoël et se lie d'amitié avec son fils Kaherdin. Ce dernier propose à Tristan d'épouser sa sœur, Iseut aux Blanches Mains. Mais un an plus tard il n'a toujours pas consommé son mariage (chez Eilhart von Oberg le mariage est consommé). Pour calmer la colère de Kaherdin, Tristan lui parle d'Iseut la Blonde et le conduit à la « Salle aux Image » où il a fait fabriquer des statues très ressemblantes d'Iseut et de Brangien. Kaherdin s'éprend de Brangien et ils se rendent clandestinement en Cornouailles. Plusieurs malentendus empêchent Tristan et Iseut de se retrouver, mais Tristan déguisé en fou pénètre dans le château et grâce à son chien Husdent et à l'anneau de jaspe vert, Iseut le reconnaît et ils restent plusieurs jours ensemble. Soupçonné par les barons il doit s'enfuir, il fait ses adieux à Iseut et lui promet de revenir bientôt.

De retour en Bretagne, un chevalier qui se dit Tristan le nain demande l'aide de « Tristan l'Amoureux » pour reconquérir son amie, enlevée par un traître. Tristan grièvement blessé d'une blessure empoisonnée, demande à Kaherdin d'aller chercher Iseut, seule capable de le guérir. S'il parvient à ramener Iseut, la voile sera blanche, dans le cas contraire elle sera noire. Iseut aux Blanches Mains surprend cette conversation et son amour se change en haine. Dévorée par la jalousie, elle annonce à Tristan que la voile est noire. À ces mots il meurt de chagrin et la reine Iseut aborde et expire sur le corps de son amant. Marc fait rapporter les corps en Cornouailles et fait les enterrer côte à côte, les deux arbustes plantés sur chaque tombeau unissent leurs branches et on ne peut les séparer.

b. Panorama de la littérature française au XIIe siècle

Tout texte littéraire avant d'être le cri d'un individu solitaire est le reflet d'une société avec ses mutations, ses conflits et sa manière d'appréhender le monde et le temps. La littérature française, comme l'indique Michel Zink, apparaît au Moyen Âge qui est défini

négativement comme la période qui sépare l'Antiquité des Temps modernes[1]. Mais, par des sensibilités et des formes d'expression nouvelles, cette littérature, tout en évitant une rupture profonde avec celle de l'Antiquité, reflète un monde nouveau avec tous ses enthousiasmes. En effet, le XIIe siècle, dans la longue période du Moyen Âge, est souvent considéré comme celui de la renaissance :

> Lorsque vers 1100 apparaissent les premières chansons de geste, la France, définitivement détachée de l'Empire, a pris conscience de sa personnalité. L'expansion de l'Islam est arrêtée, les incursions normandes ont cessé et les remous qui ont accompagné l'effondrement de la dynastie carolingienne sont apaisés[2].

Or, les huit croisades de 1095 à 1291 pour des raisons de reconquête les lieux saints et de libération les communautés chrétiennes opprimées[3], rapportent en Europe toute sorte de richesses matérielles et spirituelles qui causent des modifications sociales et culturelles importantes. Les croisés longtemps en contact avec le monde byzantin[4], ont rapporté d'Orient une foule de récits singuliers et de légendes pleines d'inventions merveilleuses qui se sont développés sous l'impulsion des clercs[5]. Les récits les plus connus, entre autres, sont les *Histoires d'Alexandre le Grand* et le roman byzantin d'*Apollonius de Tyr* que les nombreuses traductions latines assurent le succès de ces histoires[6]. Au milieu du XIe siècle, la *Vie de saint Alexis* dont l'origine de la légende est syrienne, marque aussi une étape importante dans l'histoire littéraire de France :

---

[1] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 5.
[2] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, p. 25.
[3] *Op.cit*., p. 30.
[4] Au moment où règne en France la féodalité, Byzance devenue Constantinople (capitale de l'empire romain d'Orient, fondé par Théodose en 395), est en pleine renaissance ; elle reprend contact avec les grandes œuvres grecques, dont ses bibliothèques possèdent de nombreux manuscrits. Les savants, les écrivains s'y multiplient ; sous la poussée des contes orientaux si variés, si riches, le genre narratif ou romanesque s'y développe. Les clercs français de la seconde moitié du XIIe siècle ont imité ou traduit plusieurs romans byzantins, entre autres : *Partenopeu de Blois* et *Le Roman des sept Sages*. Voir Michel-Maurice Guillaume, *Histoire de la littérature française*, Paris, Librairie Emmanuel Vitte, 1950, p. 40.
[5] Le clerc, d'après le *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Paris, Hachette, 2000, p. 378, est celui qui est entré dans l'état ecclésiastique en recevant la tonsure. Les clercs, comme l'indique Thierry Revol, sont les hommes lettrés et religieux (pas forcément toujours le prêtre ou le moine) qui font partie du clergé et qui sont au service des prêtres desservant des paroisses. La langue d'un clerc est celle de l'Église, c'est-à-dire le latin. Au Moyen Âge, les clercs étaient les seuls qui disposaient donc de l'Écriture et possédaient des bibliothèques. Ainsi, un grand nombre d'écrivains et des copistes français du Moyen Âge sont des clercs. *Fabliaux du Moyen Âge*, Paris, Larousse, 2009, p. 44.
[6] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, p. 20.

> Après une longue maturation, un genre bien défini a été mis au point, le récit hagiographique en vers. Il possède désormais sa technique et ses moyens d'expression, ouvrant ainsi au talent de larges possibilités. Il n'en est pas moins vrai qu'avec le *Saint Alexis* notre littérature, loin de se renouveler, ou de s'émanciper, continue de se développer sous l'impulsion des clercs[1].

Adaptée pour la plupart de récits originaux en latin, l'hagiographie ou la vie des saints en langue vulgaire constitue « un embryon de littérature narrative[2] ». Le plus ancien récit hagiographique, composé à la fin du XIe siècle, est le *Voyage de saint Brandan*. Philippe Walter remarque que, dans ce récit, la présence du merveilleux celtique et une structure mythique est indéniable : « Derrière Brandan se cache en fait le personnage de Bran, célèbre dans la mythologie celtique antérieur à la christianisation de l'Irlande et qui réapparaîtra sous le nom de Bron dans certains romans du Graal[3]. » La littérature française en effet, sous l'impulsion des clercs, connaissant de rapides développements vers la fin du XIe siècle, s'orientera dans d'autres directions :

> Certes, les *vies de saints* annoncent en un sens les *chansons de geste* : aptes à traduire l'héroïsme de la sainteté ou du martyre, elles pouvaient inciter à exalter d'autres vertus, la prouesse militaire, l'honneur chevaleresque ou la fidélité vassalique[4].

Le genre épique est en fait à l'aube de littérature de toute nation et la latinité médiévale en tant qu'elle cultivait l'élégie, n'ignorait non plus le genre épique. Les chansons de gestes sont des poèmes épiques français dont la plus ancienne et aussi la plus belle datant des alentours de 1098 est la *Chanson de Roland*. Au début du XIIe siècle ce genre était encore à son apogée. Le théâtre religieux dont l'existence remontait au IXe siècle, continuait à se pratiquer mais plutôt en français qu'en latin. D'ailleurs, c'est à partir du drame liturgique qu'on peut étudier l'émancipation progressive de la langue française par rapport au latin. Le *Jeu des vierges sages et des vierges folles* ou *Sponsus* qui date de la fin du XIe siècle « montre l'acheminement du drame liturgique latin vers le français[5] » :

> Entre les pièces latines qui appartiennent au genre du *drame liturgique* et les pièces françaises souvent appelées *jeux*, les différences ne manquent pas. […] Les textes littéraires latins, quelle

[1] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, p. 18.
[2] Philippe Walter, *Naissances de la littérature française IXe-XVe siècle. Anthologie*, p. 23.
[3] *Op. cit.*, p. 25.
[4] Pierre Le Gentil, *op. cit.*, p. 21.
[5] Philippe Walter, *Naissances de la littérature française IXe-XVe siècle. Anthologie*, p. 25.

que soit leur origine, ont toujours eu un public moins nombreux que les textes français, plus accessibles au lecteur[1].

Le lyrisme, sous une forme littéraire très différente qui rompt nettement avec les modèles que les lettres latines offraient, apparaît depuis la fin du XIe siècle[2]. Deux courants en général se distinguent dans ce lyrisme : amour courtois et *fin amor*. Selon Philippe Walter, la littérature médiévale française trouve son véritable élan dans deux traditions musicales indépendantes l'une de l'autre : celle des troubadours[3] et celle des jongleurs[4]. Le XIIe siècle est aussi fasciné par les chroniques :

> Ce genre apparenté à l'histoire connaît un développement parallèle à l'évolution du genre romanesque à la charnière du douzième et du treizième siècle. Les chroniques en langue vernaculaire apparaissent dès que la littérature en langue vulgaire s'affirme de son côté comme un moyen d'expression à part entière[5].

Pendant la plus grande partie du Moyen Âge, l'histoire s'écrivait normalement en latin. Comme l'indique Miche Zink, le moment qui marque symboliquement le mieux son passage à la langue française est sans doute la traduction des *Grandes Chroniques de France*. Cette version en français retrace l'histoire des rois de France depuis leur origine jusqu'en 1461[6]. En effet, on pourrait dire que le genre de l'« histoire » s'est fait jour au cours des croisades. Certain seigneurs cultivés qui participaient aux croisades, relataient des événements particuliers ou célébraient de grands personnages[7]. Ces premiers chroniqueurs étaient en réalité des mémorialistes. Ils relataient des événements auxquels ils avaient été personnellement mêlés ou étaient les témoins. Au début du XIIe siècle apparaît un ouvrage

---

[1] Thierry Revol, *Représentation du sacré dans les textes dramatiques des XIe-XIIIe siècles en France*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 7.
[2] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 29.
[3] Les troubadours sont les poètes courtois de langue d'oc du midi de France. Au XIe siècle, quand les trouvères (poète et jongleur de langue d'oïl du nord) ne songeaient qu'à célébrer les saints et Charlemagne dans des épopées, les troubadours Limousins étaient en possession de genres lyriques et chantaient les plaintes de l'amour. Michel-Maurice Guillaume, *Histoire de la littérature française*, p. 33.
[4] Philippe Walter, *op. cit.*, p. 29. D'après Edmond Faral, le jongleur et le clerc étaient les deux promoteurs de la littérature française à ses débuts. Héritier probablement des acteurs ambulants de l'Antiquité tardive, mais peut-être aussi des bardes celtiques et germaniques, les jongleurs étaient les chanteurs de poèmes épiques à la cour des rois et des princes. Mais, contrairement aux clercs, ils étaient condamnés et bannis par l'Eglise. « Celle-ci les considéraient comme les apôtres de superstitions proscrites, et les légendes de la mythologie germanique qui emplissaient leurs poèmes lui étaient en abomination. » *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, p. 23.
[5] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 137.
[6] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 88.
[7] Soheila Esmaïli, *Initiation à la littérature française*, Téhéran, SAMT (centre d'études pour l'élaborationde manuels d'enseignement des sciences humaines dans les universités), 2000, p. 10.

sous le nom d'*Histoire anonyme de la première croisade,* « écrit en latin, certes, par le clerc qui l'a noté, mais certainement dicté par un chevalier, un croisé, qui ne connaissait que la langue vulgaire[1] ». Ambroise de Normandie, jongleur au service de Richard Cœur de Lion, a écrit en vers avant 1195, l'*Histoire de la guerre sainte* relatant des événements de la troisième croisade[2]. Il est à souligner que, c'est le début du XIIIe siècle que l'histoire est écrite sous forme de prose, « au moment où la matière du Graal inaugure le roman en prose[3] ». Alors, comme le dit Philippe Walter, l'objectif de la chronologie n'est pas fondamentalement différent de la littérature d'imagination qui veut également mettre en mémoire les exploits des héros qu'elle célèbre :

> D'ailleurs, la frontière entre la chronique et le roman est souvent très ténue. La chronique repose sur un travail d'écriture et de rhétorique au même titre que la littérature d'imagination. Son contenu événementiel présente parfois un caractère aussi fictif que celui des œuvres romanesques[4].

Or, les esprits épiques et courtois du Moyen Âge donnent naissance à trois formes littéraires qui coexistent, mais il y en a une qui prédomine toujours : le roman. Il « se définit dès le début comme un genre réflexif, préoccupé par ses propres démarches, et donc comme un genre intellectualisé[5] ». Le roman occupe sans doute une place éminente dans le vaste ensemble des formes désignées d'une façon générique par la dénomination de la littérature médiévale.

b-a. Naissance du genre roman

L'invention du terme de *roman* (le premier genre destiné à la lecture)[6], est la grande nouveauté du XIIe siècle. En effet, du point de vue de la signification terminologique, le terme n'a aucune corrélation avec d'autres termes littéraires (épopée, tragédie, comédie, drame,

[1] Michel Zink, *op. cit.*, p. 90.
[2] *Op.cit.*, p. 89.
[3] *Op. cit.*, p. 90.
[4] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, pp. 137-138.
[5] Michel Zink, *op. cit.*, p. 61.
[6] « Les premiers romans, qui apparaissent en français vers le milieu du XIIe siècle, se distinguent des chansons de geste par leur forme. Ils ne sont pas destinés à être chantés. Ils renoncent à la forme strophique des laisses et sont écrits en octosyllabes à rime plates. Ils s'en distinguent aussi par leurs sujets. Ce sont des adaptations d'œuvres de l'Antiquité latine. » Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, Paris, PUF, 1992, p. 25.

poésie lyrique) aux origines grecques. Le roman se définit au début comme l'adaptation et traduction des œuvres antiques en un simple langage de conversation. Autrement dit,

> dans l'espace roman, *mettre en roman*, c'est d'abord traduire du latin en ce qui n'avait été très longtemps aux yeux des érudits qu'une simple « langue de conversation ». Par conséquent, est roman toute œuvre *translatée*, c'est-à-dire traduite ou inspirée d'un texte à l'origine en latin[1].

Le roman serait donc le fruit de la crise issue de la confrontation entre la tradition et la modernité, entre le latin et le vulgaire. « Il porte au plus profond de lui-même non pas sa première signification — celle de langue vulgaire dérivée du latin, *rustica romana lingua* — mais plutôt le souvenir d'une opposition implicite au latin[2]. » Le roman, étant donc une invention « strictement médiévale », garde la marque des trois significations originaires : il est un genre tard venu et vulgaire qui prétend la nouveauté ; il jouit d'une liberté apparemment absolue ; il est une œuvre de fiction qui ne tire son autorité que de l'ordonnancement de son contenu[3] .

> Le roman, c'est l'exaltation de l'individuel, la libre accession au rêve et à l'affabulation, l'appel aux propres sentiments et au jugement du lecteur. Il apparaît à l'aube de la modernité pour donner cohérence non seulement à l'imagination chevaleresque, mais à toute une culture[4].

Au commencement, le roman était plutôt une pratique qu'une forme littéraire. Les clercs qui connaissaient le latin se mettaient à traduire ou à adapter les romans de l'Antiquité. Le roman était donc « le mode d'expression d'une civilisation spécifique qui n'est plus celle de la latinité[5]. » Les premiers grands romans sont des adaptations de trois mythes grecs. Il s'agit du *Roman de Thèbes* inspiré de *La Thébaïde* de Stace ; on y retrouve l'histoire d'Œdipe, les luttes fratricides d'Etéocle et de Polynice. Le *Roman d'Enéas*, inspiré de l'*Enéide* de Virgile relate les amours d'Énée pour Lavinia et Didon, et plutôt *Le Roman de Troie* reprenant les épisodes de la guerre de Troie jusqu'à la mort d'Ulysse, développe les amours de Médée et Jason. Enfin, *Le Roman d'Alexandre* est un récit constitué de remaniements successifs de différentes sources. On y retrouve l'enfance d'Alexandre, ses conquêtes,

[1] Michel Stanesco, Michel Zink, *op. cit*., p. 10.
[2] *Ibidem*.
[3] *Op. cit*., p. 12.
[4] *Op. cit*., p. 23.
[5] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 10.

l'expédition contre Darius et les Perses. Ici, à travers le héros mythique se distinguent déjà les caractéristiques du futur chevalier preux et courtois qui doit prouver sa valeur sur le plan des exploits guerriers mais aussi sur le plan de l'amour[1].

Le roman, contrairement à l'épopée et à la poésie lyrique qui étaient déjà connues comme les genres littéraires, n'est pas encore au XIIe siècle un genre littéraire. C'est sûrement depuis et avec Chrétien de Troyes que nous entendons le roman comme un genre littéraire. Chrétien qui, avec ses œuvres donne la naissance au cycle arthurien, écrit directement en langue romane. Il nomme « romans » quatre de ses œuvres majeures : *Cligès*, vers 1176, *Le Chevalier de la Charrette* (*Lancelot*) et *Le Chevalier au lion* (*Yvain*), entre 1177-1181, *Le Conte du Graal* (*Perceval*), commencé entre 1182 et 1190 et resté inachevé à cause de la mort du poète. « Chrétien ne se distingue pas seulement par l'orientation nouvelle qu'il donne au roman, mais par un ton, un style, un type de narration qui ne sont qu'à lui[2]. » Dans tous ses romans, l'amour joue un rôle important et « le monde de ces romans est un monde chargé de sens avec une évidence mystérieuse[3]. » Il convient de rappeler que l'Antiquité et le Moyen Âge byzantin connaissaient déjà le roman d'amour (il faudra y revenir), mais plutôt sous la forme d'un récit en prose. À la suite de l'évolution des mœurs féodales, dans lesquelles la littérature courtoise tire son origine, les anciens héros surhumains de la littérature épique se changent en chevaliers galants dans le roman :

> En réalité les termes de *courtois* et de *courtoisie* tantôt désignent, dans un sens large, la générosité chevaleresque, les élégances de la politesse mondaine, une certaine manière de vivre, et tantôt, dans un sens plus restreint, un art d'aimer inaccessible au commun des mortels, cet embellissement du désir érotique, cette discipline de la passion et même cette religion de l'amour qui constituent l'*amour courtois*[4].

Par conséquent, les récits épiques qui faisaient l'éloge des histoires nationales ou défendaient la chrétienté donnent une place à l'exaltation de l'individu :

> Le chevalier n'est plus le héros épique d'autrefois, expression idéale de son lignage, de son état, de son peuple. Solitaire et courtois, ses errances le mènent à travers des « forêts épaisses », à l'écart du monde, à la recherche du prix personnel et de la gloire[5].

[1] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, pp. 79-80.
[2] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 68.
[3] *Op. cit.*, p. 67.
[4] Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Librairie Droz, 1973, p. 3.
[5] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 7.

De ce point de vue, le roman n'est plus une remémoration mythique ou historique du passé, mais un projet d'avenir, où les grands thèmes comme l'amour, la mort et l'accomplissement de soi, adaptant les légendes antiques, forment l'axe essentiel d'un récit romanesque.

b-b. Genèse et construction du roman de *Tristan*

> Tout genre littéraire est le fruit d'une certaine époque, elle-même toujours marquée par des contradictions internes plus ou moins manifestes ; ce fut le cas du roman arthurien, produit spirituel exprimant d'une manière « idéale » les rapports « matériel » dominants[1].

Apparue dans la seconde moitié du XIIe siècle en Occitan, l'histoire de Tristan et d'Iseut alimente jusqu'à la fin du Moyen Âge une longue tradition de récits d'amour et de chevalerie. Mais la genèse de ce récit légendaire selon Pierre Gallais, n'a aucune « préhistoire » précise dans les chroniques, la littérature ou le folklore celtique[2]. La légende semble être connue « en Cornouailles au cours du Xe siècle, puisqu'une charte de 967 signale un lieu-dit « hryt Eselt » (« le gué d'Iseut »)[3]. » Mais le nom de Tristan n'est plus attestée que par une stèle datée du VIe siècle et portant l'inscription de « Drystavs[4] ». Selon Émile Lavielle, il est aussi probable que l'histoire soit inspirée de la vie d'un roi des Pictes, Drust, qui régnait en Écosse vers 780. Dans ce cas, le Léonois, pays natal de Tristan, devrait être identifié avec le Lothian, au sud d'Edimbourg[5].

En effet, les versions conservées du roman reposent sur des sources multiples. D'une part, il y existe différentes figures mythiques indo-européennes, les traces de plusieurs récits de l'Antiquité, et enfin un nombre d'éléments empruntés au trésor des contes celtes véhiculées par les troubadours. D'autre part, les personnages et les événements des textes ont aussi des affinités avec ceux de la mythologie et de la littérature celtique notamment avec un célèbre récit irlandais d'enlèvement, *Diarmaid et Grainne*[6]. Ce récit est attesté depuis le Xe

[1] Michel Stanesco, *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Age flamboyant*, Leiden, E. J. Brill, 1988, p. 6.
[2] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 38.
[3] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 76.
[4] Émile Lavielle, *Béroul, Tristan et Iseut*, Paris, Bréal, 2000, p. 49.
[5] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 76.
[6] Grainne, fille du roi Cormac, donnée en mariage au vieux roi Finn, lui préfère le jeune Diarmaid, le plus fidèle compagnon de Finn. Diarmaid a une marque, une « tache d'amour » qui le rend irrésistible aux femmes. Grainne lui jette un sort (*geis*) qui oblige le jeune homme à s'enfuir avec elle. Pourchassé par Finn, le couple se réfugie dans la forêt et reste d'abord chaste, Diarmaid refusant de trahir Finn. Comme signe de sa réserve à l'égard de

siècle et fait partie du cycle héroïque des Fiana, des grands guerriers du roi Finn. Pourtant, « l'épopée irlandaise ignore complètement Tristan, Iseut et les autres protagonistes de notre roman. Ce sont les manuscrits gallois [les *Triades*, les *pseudo-Mobinogion*, *Poésie galloise*] qui conservent quelques *membra disjecta* de la légende[1]. » Il existe sûrement certains épisodes des variantes des contes populaires ou folkloriques, repris par les conteurs (l'épisode de la fleur de farine et du lit ensanglanté, l'ordalie par le feu et le ruse d'Iseut au Mal Pas). Mais reconnaître des motifs ou des thèmes communs dans les récits médiévaux n'est pas un fait étonnant, puisqu'on en peut trouver un peu partout. Les renvois que font Béroul et Thomas à des traditions orales et écrites permettent de penser qu'il existait bien avant de 1150 une version primitive de l'histoire. En effet, dans les textes parvenus du XIIe siècle, Béroul renvoie à l'*estoire* qu'il a entendue ou lue et critique les jongleurs, qui transmettent des versions fautives ; Thomas invoque l'autorité d'un certain Bréri[2] ; et la version d'Eilhart von Oberg comme la seule version complète pour le XIIe siècle se réfère au « livre » comme la source de son adaptation.

Par ailleurs, au début du XXe siècle, les travaux des médiévistes comme Joseph Bédier, Wolfgang Golther et puis Gertrude Schoepperle ont abouti à l'hypothèse qu'il existait vers 1150 une version primitive de l'histoire de *Tristan et Iseut* d'où dériveraient toutes les œuvres littéraires ultérieures. Cet archétype est clairement saisissable dans la version de Béroul, dans la *Folie* de Berne et dans la version d'Eilhart von Oberg[3]. En 1925 Wolfgang Golther dans *Literaturblatt f. germ. u. roman. Philologie* écrit :

> Sans relâche il faut souligner que la fable [Tristan et Iseut] solidement construite du début à la fin est l'œuvre d'un maître travaillant d'une matière absolument consciente. La clarté du plan et de l'architecture n'est pas sortie par hasard d'une tradition orale et multiple, mais a été imposée au sujet comme idée directrice[4].

Le monde du roman, au sens général du mot, est un monde sans frontière. Ce point de vue serait dans une certaine mesure incontestable surtout quand il s'agit des thèmes et des motifs littéraires qui circulaient dans le monde indo-européen et chez les Indo-européens. Les

---

Grainne, il laisse un morceau de viande crue là où il a passé la nuit. Et ce jusqu'au jour où de l'eau, giclant sur la cuisse de Grainne, provoque les moqueries de la jeune femme qui triomphe alors de la réserve de son compagnon. Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, pp.16-17.

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 77.

[2] D'après Thierry Delcourt (*La Littérature arthurienne*, p. 77), Thomas fait probablement allusion à Bledhericus le conteur gallois, présent à la cour de Poitiers vers 1150.

[3] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 77.

[4] Cité par Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, pp. 35-36.

auteurs de L'*Histoire européenne du roman médiéval*, racontant la naissance du roman au Moyen Âge et son développement dans l'espace européen, écrivent :

> Le roman est, peut-être, plus qu'une composante majeur de l'Occident médiéval, un des principes d'ordonnancement de celui-ci. Il apparaît brusquement dans le champ littéraire de langue française, à partir du XIIe siècle, sans se prévaloir d'une forme narrative antérieure. Même si à ses débuts il reprend une matière d'origine antique, il racontera bientôt ses propres histoires, à sa manière[1].

La dernière phrase de la citation trouverait son affirmation dans la similarité indéniable qui existe entre l'histoire de *Floire et Blanchefleur*[2] du clerc tourangeau, Robert d'Orbigny[3] et le roman de *Varqa et Golchâh*[4] du poète persan 'Ayyûqî[5]. Le roman pré-courtois de Robert d'Orbigny, écrit aux environs de 1150, a connu une diffusion impressionnante jusqu'à une époque relativement récente :

> Elle fut reprise et amplifiée en français vers 1200 et transposée très tôt, souvent à plusieurs reprises, dans les langues scandinaves, allemande, anglaise, néerlandaise, italienne, grecque, espagnole, tchèque, yiddish. L'héroïne de *Flamenca*, roman occitan du XIIIe siècle, possède dans sa chambre, à portée de la main, un *Roman de Blancaflor*. Dans l'histoire d'*Emaré*, roman anglais de la fin du XIVe siècle, on peut admirer sur la robe de l'héroïne les portraits de plusieurs couples d'amants célèbres : Floire et Blanchefleur, Tristan et Yseut, Amadas et Ydoine. Dès la fin du XIIIe siècle, la compilation espagnole *La Grande Conquête d'Outremer* englobe *Floire et Blanchefleur* dans le cycle carolingien, en se fondant sur l'affirmation de l'auteur français que les deux héros seraient les grands-parents maternels de Charlemagne ; leur nom abonderont plus tard dans la tradition orale des *romances* espagnols[6].

---

[1] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval*. *Esquisse et perspectives*, p. 6.

[2] *Le Conte de Floire et Blanchefleur. Roman pré-courtois du milieu du XIIe siècle*, Traduit en français moderne par Jean-Luc Leclanche, Paris, Libraire Honoré Champion, 1986. Cette édition sera l'édition de référence pour les citations tirées du conte.

[3] Michel Stanesco, Michel Zink, *op. cit*., p. 99.

[4] L'unique manuscrit du roman est conservé sous la cote Hazine 841 dans le musée Topkapi Saray d'Istanbul. C'est un roman courtois de deux mille deux cent trente-neuf distiques composés sur le mètre du *moteqâreb*. En 1965 la seule édition du roman a été publiée par le savant iranien Zabihollah Safa. Le poème est traduit et publié en français par Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *Le Roman de Varqa et Golchâh. Essai sur les rapports de l'esthétique littéraire et de l'esthétique plastique dans l'Iran pré-mongol, suivi de la traduction du poème*, dans *Arts Asiatiques*, tome XXII, Numéro Spécial, Paris, 1970.

[5] Le poète se nomme pour la première fois au vers 40 : « O 'Ayyûqî si tu as quelque intelligence et quelque entendement, met-les au service de l'art du panégyrique. » Il donne une seconde fois son nom au dernier vers (2238) du roman : « D'Ayyûqî et des nations, nobles et roturières, la louange au Mohammad, la paix soit avec lui. » Souren Melikian, *op. cit*., p. 8.

[6] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, pp. 99-100.

L'analogie de la trame narrative des deux romans (il faudra y revenir) est surprenante. Chacun des héros (Floire, Varqa) parcourt le monde à la recherche de sa bien-aimée et finit par la retrouver dans le harem de l'émir de Babylone. En effet, 'Ayyûqî a composé son poème au début du XIe siècle (vers 1011) d'une source arabe pré-islamique rapportée dans le *Kitâb-al Aghânî* ou le « Livre des chansons » du biographe iranien Faradj Esfahâni[1]. Le poème de 'Ayyûqî, d'ailleurs antérieur de quelques années au grand poème romanesque de *Wîs et Râmîn* (1050-1055), est sans doute le plus ancien roman d'amour et d'aventure en langue persane dont le texte est accompagné d'un cycle complet d'illustrations qui « préfigure en quelque sorte le roman-photo du XXe siècle européen[2]. » La diffusion hors-frontière du roman de 'Ayyûqî fait penser à la possibilité d'une relation quelconque entre deux pays, deux civilisations. Cette transposition ne serait-elle pas également possible pour le roman de *Wîs et Râmîn* rédigé par un seul poète, Gorgâni ? En effet, l'analogie étrange du roman de Gorgâni avec presque tous les épisodes du roman de *Tristan et Iseut* est presque indiscutable :

> Il existe des parallélismes frappant entre la légende de *Tristan et Yseut* et celle de *Wîs et Râmîn* du poète persan Gorgâni, ou encore entre les romans de Chrétien de Troyes et les poèmes de Nezâmi ; le culte de la dame, spécifique de la littérature courtoise, se retrouve aussi dans le poème géorgien en vers *Vepkhis Tkaosani* du poète Shota Rustaveli[3].

Michel Stanesco, contrairement à l'hypothèse émise par Pierre Gallais, exclut une influence directe. Cependant, on se demande si le roman de Gorgâni ne pourrait pas être l'origine « solidement construite » du roman, à partir duquel la structure générale du roman de *Tristan* selon Wolfgang Golther a été élaborée ? Et dans ce cas la genèse de la légende ne serait-elle pas moins obscure ?

c. Contexte historique et géographique du récit

[1] *Kitâb-al Aghânî* est un recueil de poèmes et de chansons rassemblés par Faradj Esfahâni (né à Ispahan en 897 et mort à Bagdad en 967). Les chants et les poèmes sont accompagnés d'informations concernant les poètes qui les ont composés et les chanteurs qui les ont interprétés, ce qui fait de ces nombreuses notices une source importante pour les historiens. Le volume XX du recueil décrit les amours du poète antéislamique arabe, 'Urwa b. Huzâm al 'Udrî et sa cousine 'Afrâ. En effet, le héros du roman, Varqa, n'est autre que 'Urwa qui meurt du chagrin d'amour pour sa cousine. Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *op. cit*., p. 22. Voir aussi Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, p. 203.
[2] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *op. cit*., p. 19.
[3] Michel Stanesco, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », p. 403.

Comme tous les textes médiévaux, le cycle romanesque de *Tristan et Iseut*, donne au lecteur une évocation souvent très précise de l'histoire sociale du Moyen Âge. En effet, dans les récits médiévaux, le contexte historique réel du temps sous-tend le cadre historique imaginaire du texte. L'absence d'une chronologie précise fait confondre l'histoire réelle du temps avec celle des événements fictifs. D'ailleurs, pour donner la légitimité aux références temporelles du récit, l'auteur médiéval utilise les repères que fournit le calendrier dans son cycle annuel. Ces dates accompagnées souvent des adverbes de temps et de lieu comme un *jour*, le *lendemain*, le *soir*, à l'*aube*, à la *ville* etc., font progresser l'action quotidienne des personnages. Béroul précise par exemple la date des événements clés de son *Tristan* par les noms des saisons, des mois ou des jours qui portent un nom saint et ainsi avance l'action du récit.

> Seignors, ce fu un jor d'esté,
> En icel tens que l'en aoste,
> Un poi après la Pentecoste.
> Par un matin, a la rousse,
> Li oisel chantent l'ainzjornee.
> Trisran de la loge ou il gist,
> Caint s'espee, tot sol s'en ist. (vv. 1774-1778)

> Seigneurs, c'était par un jour d'été, à l'époque de la moisson, un peu après la Pentecôte. Un matin, à l'aube, les oiseaux célébraient par leurs chants le lever du jour. Tristan quitta sa loge, ceignit son épée et partit dans les bois.

Chez Béroul, la Saint-Jean comme une date pivot joue un rôle déterminant dans la trame du récit :

> L'endemain de la saint Jehan
> Aconpli furent li troi an,
> Out li vins si soupris Trisran
> Et la roïne ensenble o lui (vv. 2147-2145)

> Le lendemain de la Saint-Jean furent révolus les trois ans d'effet qui avaient été assignés au breuvage.

En effet, absence quasi-totale de données biographiques sur les auteurs de *Tristan*, rend difficile la connaissance du milieu dans lequel et pour lequel ils ont écrit. D'après l'histoire, la structure dominante de la société, léguée de la vieille structure trifonctionnelle

des Indo-européens est la féodalité[1]. Jacques Le Goff à propos de l'évolution de l'Occident au Xe-XIe siècle dit :

> Les clercs développent une nouvelle image de la société, composée de trois catégories — où l'on retrouve la division tripartie que Georges Dumézil a repérée dans toutes les sociétés indo-européennes : *oratores*, ceux qui prient (le clergé, séculier et régulier, les moines) ; *laboratores*, ceux qui travaillent (paysans ou artisans) ; *bellatores*, les guerriers[2].

Or la féodalité, fondée sur l'accord tacite du peuple et la volonté de Dieu est un système de pouvoir instable, car le roi ou le seigneur, a besoin d'être légitimé par les nobles ou les barons vassaux. Dans cette trame sociale, il s'avère que le roi d'Angleterre Henri II Plantagenêt (1133-1189) a probablement joué un rôle dans la vie et l'œuvre des auteurs français du *Tristan*. En 1152, Henri II était l'époux d'Aliénor d'Aquitaine l'ancienne épouse du roi de France Louis VII. Ce dernier avait répudié Aliénor pour ne pas lui avoir donné d'héritier mâle. Le nouveau couple, admirateur de l'art et de la littérature, entretenait des artistes et des écrivains dans leurs cours de France et d'Angleterre.

> Sans vouloir systématiquement chercher un écho de la réalité historique dans le roman de Béroul, on peut se demander néanmoins si la reine Yseut (qui épouse contre son gré le roi Marc) ne s'apparente pas, par certains côté, à la duchesse Aliénor qui dut épouser pour de pures raisons politiques le roi de France Louis VII. Dans ce contexte, Tristan ne serait-il pas l'amant idéal qu'Aliénor rencontre en la personne d'Henri II[3] ?

Mais, si nous admettons avec Philippe Walter l'hypothèse qui a été bien avant relaté par Rita Lejeune[4], dans ce cas, le roman ne devrait-il pas être plutôt un récit d'amour et de vie qu'un récit « d'amour et de mort » ?

Géographiquement, les détails représentés dans un roman offrent une certaine crédibilité et donnent au récit un aspect vraisemblable. L'ensemble du roman de *Tristan et Iseut* se déroule dans un cadre tout à fait réel : le royaume de Cornouailles, situé à l'extrême pointe sud-ouest de l'Angleterre, c'est-à-dire dans les possessions des Plantagenêt mais

[1] Georges Duby, *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 157-179.
[2] Jacques Le Goff, *Un long Moyen Âge*, Paris, Hachette Littératures, Tallandier Éditions, 2004, p. 89.

[3] Philippe Walter, *Tristan et Iseut, Béroul*, p. 11.
[4] Rita Lejeune, « Le Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 1, 1958, pp. 319-337.

gouvernée par le roi Marc. La littérature arthurienne, nourrie de la « Matière de Bretagne[1] », est en fait née dans le domaine de Plantagenêt et s'est répandue dans tout le monde féodale de l'époque :

> C'est au début du XIIe siècle qu'Arthur commence à être représenté comme une figure historique. Les Plantagenêt, qui ont besoin de légitimer leur pouvoir sur les populations de Grande-Bretagne, s'inventent un héros dynastique comparable au Charlemagne des chansons de geste pour les Capétiens. Cette utilisation politique de la légende connaît son apogée en 1191 lorsque, sur ordre d'Henri II, les restes supposés d'Arthur et de Guenièvre sont exhumés à l'abbaye de Glastonbury, mettant un terme aux rêves bretons d'un retour du roi[2].

Cette littérature a généralement pour cadre la Bretagne qui désigne en fait l'ensemble des deux Bretagne, l'insulaire et la continentale, le pays de Galles et la Cornouailles :

> L'étude de la géographie tristanienne montre qu'à part quelques excursions en Espagne et en Allemagne, on reste dans les pays plus ou moins soumis à la couronne britannique. Le royaume de France n'est même pas mentionné[3].

Alors, il ne faut pas confondre le Mont-Saint-Michel du roman avec celui de Normandie. D'ailleurs, étant reconnaissables sur la carte, certains lieux évoqués par les auteurs du roman, assurent l'authenticité géographique de l'histoire. Chez Béroul, ces lieux-clés qui déterminent l'évolution du récit sont : l'île de Saint-Samson où Tristan tue le Morholt et la pierre sur laquelle il a atterri par la fenêtre de la chapelle :

> Seignors, une grant pierre lee
> Out u mileu de cel rochier :
> Trisran i saut molt de legier.
> Le vens le fiert entre les dras,
> Quil defent qu'il ne chie a tas.
> Encor claiment Corneualen
> Cele pierre le saut Trisran. (vv. 948-954)

[1] Réservoir de motifs et de thèmes narratifs selon lesquels se répartissent les textes littéraires médiévaux, sous le titre de « matière de Bretagne » regroupe tous les textes liés au substrat celtique, c'est-à-dire tous ceux qui ont trait au roi Arthur et à la Table Ronde. Ainsi, la « matière de Bretagne », les contes celtiques et les lais bretons ont pour cadre la Bretagne.
[2] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 11.
[3] Émile Lavielle, *Le Mythe de Tristan et Iseut*, Paris, Bréal, 2000, p. 20.

> Seigneurs, il y avait une grande et large pierre à mi-hauteur du rocher. Tristan y saute avec légèreté. En s'engouffrant dans ses vêtements, le vent lui évite de tomber comme une masse. Les Cornouaillais appellent encore cette pierre le *Saut de Tristan.*

Béroul pour donner encore plus d'authenticité à son histoire se réfère à l'église où Iseut offre un riche drap de soie tissé d'or :

> Et la roïne Yseut l'a pris
> Et, par buen cuer, sor l'autel mis.
> Une chasublë en fu faite,
> Qui ja du tresor n'iert hors traite
> Se as grans festes anvés son.
> Encore est ele a Saint Sanson
> Ce dïent cil qui l'ont veue. (vv. 2990-2995)

> La reine Yseut le prit et, dans un geste de générosité, le dépose sur l'autel. On en fit depuis lors une chasuble qui ne sort jamais du trésor, sauf aux grandes fêtes de l'année. Elle se trouve encore à Saint-Samson, selon ceux qui l'on vue.

L'essentiel de l'action du roman qui se déroule dans la forêt du Morrois est aussi identifiable avec celle de Morest près de la ville de Truro[1]. Le reste de l'histoire se passe dans les châteaux mystérieux, voire fabuleux. L'un de ces châteaux fabuleux est le château de Tintagel, prestigieux château du roi Arthur dans la légende arthurienne :

> Les réalisations humaines dont certaines sont si prestigieuses qu'elles ne semblent pas avoir été bâties par et pour les hommes : en premier lieu Tintagel, le « château faé » du roi Marc, qui mérite bien son surnom[2].

Cependant, le château de Tintagel dans le roman de Béroul n'est mentionné que quatre fois : une fois comme le lieu d'origine du nain Frocin (vv. 264 et 880), une autre fois quand il parle de trois barons félons (v. 1040) et enfin par le vers 3150, Béroul fait allusion à Tintagel comme le lieu de résidence de Marc et d'Iseut :

> Li rois n'a pas fait longe estee,
> N'attendi chien ne veneor ;
> A Tintajol, devant sa tor,
> Est decendu, dedenz s'en entre :
> (Nus ne set ne voit son estre)
> Es chanbres entre, çaint'espee.

[1] Une ville d'Angleterre, au Royaume-Uni qui possède le statut de cité depuis 1877. Elle est la capitale ainsi que la quatrième grande ville de Cornouailles.
[2] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut*. *Introduction à une lecture plurielle*, Librairie Larousse, 1972, p. 60.

Yseut s'est contre lui levee, (vv. 3148-3154)

Le roi ne perd pas de temps ; il n'attend ni chiens, ni veneurs. Il descend de cheval devant sa tour à Tintagel et rentre. Nul ne sait ni voit qu'il est là. L'épée au côté, il pénètre dans ses appartements. Yseut se lève en le voyant entrer.

En effet chez Béroul, Lantien, comme étant le lieu de résidence permanente du roi Marc, a été mentionné plusieurs fois par les vers 1155, 2359, 2394, 2436 et 2453. C'est en plus dans cette résidence que son mariage avec Iseut a été célébré :

De sa terre vos l'amanastes,
Par mariage li donastes.
Tot ce fu fait, le set bien ;
Nocié fu a Lencïen. (vv. 2391-2394)

Vous l'aviez escortée depuis son pays et l'aviez donnée en mariage à votre oncle. Tout cela a été fait, il le sait bien. Les noces eurent lieu à Lantien.

Au début de la version, Marc est à Lantien mais par le vers 3150, « A Tintajol, devant sa tor », on apprend en fait qu'il est à Tintagel. Ce paradoxe d'après Philippe Walter, « n'est ni une incohérence ni la preuve que l'œuvre est due à deux auteurs. Marc, comme Arthur, a plusieurs résidences. La royauté celtique est itinérante[1]. » Il convient de rappeler que Marc est aussi contemporain d'Arthur. Dans la version de Béroul, la résidence du roi Arthur qui règne sur le pays de Galles est à la ville fortifiée de Carduel, où une fois Tristan est envoyé comme messager (v. 650).

d. Diversité de versions du récit

La légende de *Tristan et Iseut* grâce aux allusions des troubadours a été tôt connue au XIIe siècle occidental (dès 1130-1150), et l'histoire fascinante des amants a été l'objet de plusieurs réécritures. Mais, comme la plupart des contes et romans médiévaux, qui naissent d'une tradition orale encore vivante, les textes les plus anciens du roman composés en français sont incomplets. C'est donc grâce aux traductions et aux adaptations en allemand et en norrois que le lecteur peut connaître la totalité de la légende.

Des nombreuses versions existantes du roman au XIIe siècle, plusieurs ont disparu, notamment celle de Chrétien de Troyes. Dans le prologue de son roman de *Cligès* composé vers 1176, il parle d'un roman intitulé « Le Roi Marc et Iseut la Blonde ». D'autres versions

[1] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 167.

qui fournissent les références les plus authentiques du roman, sont celles de Béroul et Thomas qui ne nous sont parvenues que par fragments. D'après Michel Stanesco,

> la tradition médiévale mentionne également un conteur nommé la Chièvre, qui aurait écrit un poème sur Tristan. On croit savoir que Béroul, Eilhart, Thomas remontent probablement à un premier roman, une *Estoire* rédigée à la cour angevine vers 1150-1160, définitivement perdue[1].

La chronologie des versions conservées a fait aussi l'objet de nombreux débats :

> Traditionnellement, on a tendance à dire que Béroul, sans doute un peu plus ancien, se fait l'écho d'une version primitive de la légende, plus violente et sauvage que celle de Thomas, qui au contraire adapterait son matériau de base aux exigences nouvelles de l'idéologie à la mode, à savoir la courtoisie[2].

La version de Béroul, composée probablement entre 1150 et 1190 est certainement la plus ancienne et « la critique actuelle se rapproche plutôt de la première date que de la seconde[3] ». Dans la version de Béroul, comme l'indique Anne Berthelot, on ne trouve guère de traces de l'amour courtois qui domine l'œuvre de Thomas[4]. En fait ce dernier a gommé une grand part de la violence originelle de la légende au profit du lyrisme. Thomas file longuement l'intrigue, invente ou allonge des épisodes, multiple les monologues subtils :

> Le texte de Thomas a une importance littéraire considérable, car il invente les dialogues amoureux et une forme de casuistique sentimentale qui nourrira une grande part du roman français[5].

Il existe aussi trois autres poèmes français de la même époque. L'un est le charmant *Lai du Chèvrefeuille* de Marie de France (1160-1170) qui est un bref résumé de l'histoire des amants. Les deux autres, étant beaucoup plus courts, ne narrent qu'un seul épisode, celui de Tristan déguisé en fou : la *Folie Tristan* de Berne (584 vers) et la *Folie Tristan* d'Oxford (998 vers).

---

[1] Michel Stanesco, Miche Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 40.
[2] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 107.
[3] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 11.
[4] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 112.
[5] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 81.

Les auteurs du *Tristan en prose*, un texte dont l'élaboration se poursuit du XIIIe au XVe siècle, ont sans doute remodelé l'histoire des amants celtiques, comme celui de *Lancelot en prose* et le couple Lancelot-Guenièvre. Dans ce roman, Tristan est l'un des plus illustres chevaliers de la Table Ronde au royaume d'Arthur. À notre époque, Joseph Bédier, grand spécialiste des épopées et légendes médiévales, en se basant sur les fragments de manuscrits français et les diverses versions allemandes et scandinaves, a donné une version moderne de *Tristan et Yseut* (Paris, Édition d'Art, 1926).

e. Les conteurs

Dans la préface de la *Naissances de la littérature française IXe-XVe siècle*, Philippe Walter indique que le Moyen Âge est la période qui voit simultanément ou successivement de naissance d'une langue, d'une littérature française proprement dite et aussi la naissance de « l'Écrivain, la naissance du Livre et celle du Lecteur[1] ». Selon lui, les écrivains du XIIe siècle sont mal connus, et n'ont laissé aucun témoignage sur leur vie personnelle. Il ajoute qu'il ne faut pas oublier qu'à cette époque l'individualisme était également mal vu et l'individu devait finalement se fondre dans la collectivité, parce qu'il n'existait pas encore le « vedettariat littéraire[2] ». Toutefois, à partir du XIIe siècle l'histoire de *Tristan et Iseut* semble avoir été une sorte de laboratoire de l'écriture romanesque, d'où la distinction de styles et la naissance de la notion d'auteur ou plus précisément de romancier :

> Indifférent à la fonction de remémoration du passé collectif que remplit la chanson épique, le *romancier* raconte à partir de narrations éparses et dépecées, tenues pour des *fables*, le destin d'un individu en train de se faire à travers l'aventure et l'amour. […]. L'auteur médiéval a des critères sûrs de reconnaissance des personnages : il y a le bon et le méchant, le noble et le vilain, le vaillant et le lâche, le héros à qui est destinée l'aventure et les autres, etc.[3]

Cette étude sur les auteurs du roman de *Tristan* ne concernera que ceux dont les textes sont écrits ou traduits en français. Dans la classification des versions de base, on appelle version « commune » ou épique celle de Béroul et version « courtoise » ou lyrique celle de Thomas. Et Jean Charles Payen appelle version « chevaleresque » celle du *Tristan en prose*[4]. Ce type de classification permet de mieux distinguer le style de différents continuateurs de

[1] Philippe Walter, *Naissances de la littérature française IXe-XVe siècle. Anthologie*, p. 6.
[2] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 12.
[3] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 202.
[4] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 78.

l'œuvre, qui tout en se basant sur l'une des versions, suivent, modifient, ou même altèrent la matière originelle.

e-a. Béroul

Du roman de Béroul dont le début est mutilé, ne subsiste qu'un seul fragment de 4484 vers, composés de couplet d'octosyllabes à rime plates. Conservé par une copie unique (le manuscrit français n° 2171) à la Bibliothèque nationale, le récit débute par la scène du Rendez-vous épié et s'achève sur la vengeance partielle de Tristan avant de quitter définitivement la Cornouailles. Mais quelques discordances dans le récit de Béroul font penser que le texte a été rédigé par deux auteurs différents, ou qu'il est la soudure maladroite de deux textes du même auteur rédigés pour deux publics différents. En effet, l'un des textes va du vers 1 au vers 2764, l'autre du vers 2765 « Seignors, au jor du parlement » jusqu'à la fin. Il existe des discordances entre les deux. Aux vers 1656-1728, Gouvernal tue l'un des trois barons félons dont le nom n'a pas été indiqué, mais, à la fin du fragment, ils sont toujours trois. La scène des adieux apparaît deux fois (vv. 2681-2732 et vv. 2777-4052). Le forestier meurt aux vers 2762-2763, tué par Périnis armé d'une fronde, mais aux vers 4050-4052, c'est Gouvernal qui le tue avec le fer de sa lance :

> Il existe une rupture au v. 2765 : la scène des adieux est inutilement répétée, il existerait des contradictions et une différence d'esprit entre les deux parties (la première proche de l'épopée, la seconde influencée par le roman d'*Énéas*), dont seule la seconde comporte des éléments linguistiques picardisants. Dans cette hypothèse, la première partie pourrait être antérieure à 1170, tandis que la seconde, qui fait allusion à Malpertuis, la demeure de Renart, serait postérieure à 1180. Le roman ne peut en tout cas être postérieur à 1200-1202, date de l'*Escoufle*, de Jean Renart, qui y fait quatorze fois allusion[1].

Les parties manquantes du récit de Béroul, peuvent être reconstituées à partir de l'adaptation d'Eilhart von Oberg. En s'adressant à un public familier avec la langue anglaise, Béroul serait probablement un clerc normand, car c'est lui seul, qui emploie le terme de *lovendrins* ou *lovendrant* pour le philtre (v. 2138 et 2159)[2]. En effet, Béroul ne nous a laissé aucune lettre ni autre document signé de sa main, mais son nom (Berox), repris deux fois dans le roman, est le seul indice laissé par un auteur dont on ignore tout :

[1] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 79.
[2] Émile Lavielle, *Béroul, Tristan et Iseut*, p. 42.

Li conteor dïent qu'Yvan
Firent nïer, qui sont vilain ;
N'en sevent mie bien l'estoire,
Berox l'a mex en sen mémoire, (vv. 1265-1268)

Les conteurs disent que les deux hommes firent noyer Yvain mais ce sont des rustres; ils ne connaissent pas bien l'histoire. Béroul l'a parfaitement gardée en mémoire.

D'une part, Béroul par ces vers exprime précisément qu'il n'est pas l'inventeur du roman, mais ayant entendu des « conteurs » qui ont raconté l'« histoire » avant lui, il les a bien mémorisé. D'autre part, comme le défenseur de la vérité de l'« estoire » contre des « conteor » qui, selon lui la falsifient, il souligne implicitement que circulaient à son époque plusieurs versions différentes du récit. Au vers 1790, il ne fait plus allusion à des conteurs, mais prétend avoir vu le récit dans un livre :

Ne, si comme l'estoire dit,
La ou Berox le vist escrit,
Nule gent, tant ne s'entramerent
Ne si griment nu conpererent. (vv. 1789-1792)

Jamais, comme l'histoire le dit, là où Béroul le vit écrit, il n'y eut des êtres qui s'aimèrent autant et qui le payèrent aussi cher.

Même si cette prétention est un trait rhétorique habituel, elle fait quand même penser qu'il existait une version primitive de l'histoire à l'époque. Comme l'indique Jean-Charles Huchet,

> tous les textes en vers français (hormis les *Folies*, l'exception est d'importance) font référence à une « estoire » dont ils s'autorisent et dont ils sont la reprise ou la continuation. Thomas, dans le fragment Sneyd 2 qui a conservé la fin de son poème, avoue avoir embelli l'« estoire[1] ».

Il est très difficile de donner une date précise au récit de Béroul. D'une part, selon Emmanuèle Baumgartner, « l'allusion au vers 4285 à *Malpertuis*[2], la demeure de Renart dans la *Branche* I du récit, composée vers 1179-1180, est à l'heure actuelle le seul élément de datation à peu près sûr[3]. » D'autre part, selon Philippe Walter, un passage du *Chevalier de la*

[1] Jean-Charles Huchet, « Le Mythe de *Tristan* primitif et les *Folies Tristan* », dans *Tristan et Iseut, mythe européen et mondial, Actes du colloque des 10 et 12 janvier 1986*, publié par les soins de Danielle Buschinger, Göppinger, Kümmerl Verlag, 1987, p. 143.
[2] C'est le lieu où réside le goupil dans le *Roman de Renart*. En fait, par cette allusion, Béroul veut dire que Tristan est aussi rusé que Renart. Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 219.
[3] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 21.

Charrette de Chrétien de Troyes est inspiré du roman de Béroul (v. 701-780). Ce passage décrit la visite clandestine de Lancelot qui se blesse en entrant dans la chambre de la reine Guenièvre et laisse ainsi les taches du sang sur les draps du lit de la reine :

> L'analogie des épisodes est trop évidente pour ne pas susciter des questions. Comme par ailleurs Chrétien de Troyes cite à plusieurs reprises Tristan et Yseut dans ses œuvres et comme Béroul ne cite jamais les personnages de Chrétien, c'est bien l'œuvre de Béroul qui précéderait celle de Chrétien. Comme on fixe par ailleurs la date de composition du *Chevalier de la Charrette* entre 1177 et 1181, le *Tristan* de Béroul serait alors antérieur à ces dates[1].

Béroul est un conteur qui, « s'attache surtout aux scènes essentielles de l'histoire, sans se préoccuper des moments de transition ; on a pu dire que sa façon de raconter est plus proche de la parataxe épique que de la continuité narrative romanesque[2]. » L'abondance de la description chez Béroul, est souvent au service d'une intention particulière. Béroul ne propose des descriptions que pour susciter les sentiments du public. Il est donc un conteur partial qui prend parti pour les amants :

> Li forestier se part du roi,
> A la Croiz vient, iluce s'asiet.
> Male gote les eulz li criet,
> Qui tant voloit Tristran destruire !
> Mex li venist son cors conduire,
> Qar puis morut a si grant honte.
> Con vos orrez avant el conte. (vv. 1914-1920)
> Le forestier quitte le roi, se rend près de la croix et s'y assied. Qu'un mal infect crève les yeux de celui qui voulait perdre Tristan ! Le forestier aurait mieux fait de s'en aller, car il connut par la suite une mort honteuse, ainsi que vous l'apprendrez plus loin.

Il est un narrateur omniscient qui donne des informations sur l'histoire :

> Seignors, du vin de qoi il burent
> Avez oï, por qoi il furent
> En si grant paine lonctens mis ;
> Mais ne savez, ce m'est avis,
> A conbien fu determinez
> Li lovendrins, li vin herbez. (vv. 2133-2138).
>
> Seigneurs, on vous a déjà parlé du vin dont ils burent et qui les précipita pour si longtemps dans le malheur. Mais vous ne savez pas, je pense, pour combien de temps fut déterminée l'action du breuvage d'amour, du vin herbé.

[1] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, pp. 8-9.
[2] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 41.

Il interrompt la narration pour faire des commentaires :

> Ha ! Dex, qui puet amor tenir
> Un an ou deus sanz descovrir ?
> Car amors ne se puet celer. (vv. 573-580)
>
> Ah, Dieu ! Qui peut aimer un an ou deux sans se trahir ? Car l'amour ne peut pas se dissimuler.

Parfois il donne des résumés pour aider le public à suivre le fil de l'histoire :

> Seignors, molt avez bien oï
> Comment Tristran avoit salli
> Tot contreval, par le rochier,
> Et governal sot le terrier,
> S'en fu issuz, quar il cremoit
> Qu'il fust ars, se Marc le tenoit. (vv. 1351-1361)
>
> Seigneurs, vous avez bien entendu comment Tristan a sauté dans le vide du haut du rocher et comment Gouvernal qui connaissait bien la colline s'est enfui, de peur d'être brûlé si Marc le capturait.

Chez Béroul, la répétition comme l'une des techniques de la tradition orale est un moyen d'orienter le jugement et les sentiments du public. En reprenant par exemple le motif de la haine des barons, en multipliant les malédictions contre eux, le conteur suscite la pitié de l'auditoire pour les amants traqués. Enfin, l'une des caractéristique de la technique narrative de Béroul c'est qu'il se plaît à anticiper sur la suite de l'action comme s'il voulait par avance rassurer son public sur l'issue heureuse ou malheureuse des événements :

> Oiez du nain com au roi sert,
> Un consel sot li nains du roi,
> Ne sot que il. Par grant desroi
> Le descovri : il fist que beste,
> Qar puis an prist li rois la teste. (vv. 1306-1310)
>
> Mais écoutez plutôt ce que le nain fit au roi. Il détenait du roi un secret, qu'il était le seul à connaître. Une grande imprudence l'amena à le divulguer. Il commit une bêtise car cela lui valut ensuite d'être décapité par le roi.

D'après Philippe Walter, Béroul est connu pour avoir composé une autre œuvre littéraire d'importance, d'inspiration religieuse puisqu'il s'agit d'un texte intitulé le *Purgatoire de saint Patrice*. « C'est une version d'un de ces récits de voyage dans l'au-delà

où un chevalier assiste aux tourments des âmes des morts devant expier leurs fautes[1]. » Marianne Mörner qui a publié pour la première fois le texte de Béroul, a l'idée que le clerc anglo-normand « a travaillé sur quelque version française (ou anglaise) perdue aujourd'hui[2] ».

Il convient de noter que dans le monde indo-européen, ce texte a des étonnantes analogies avec le texte avestique *d'Ardâ Virâz-Nâmag* ou *Le Livre d'Ardâ Virâz* et le texte caucasien de *Soslan au Pays des Morts*[3]. *Le Livre d'Ardâ Virâz,* écrit en pehlevi, raconte le voyage du pieux Ardâ Virâz au ciel et en enfer. Il y voit la rétribution des justes et les châtiments des pécheurs selon ce qui a été sur terre. Le texte caucasien raconte aussi le voyage de Soslan, le héros semi-divin des Nartes dans la Plaine du Paradis et le Lac des Enfers où il assiste comme Ardâ Virâz (avec presque les mêmes détails du texte pehlevi) au bonheur des justes et aux châtiments de toutes sortes infligés aux injustes et les pécheurs.

Le Livre d'Ardâ Virâz est l'une des principales sources pour la connaissance des doctrines sur l'au-delà dans l'Iran ancien. Ce livre a aussi une étonnante ressemblance avec la *Divine Comédie* du poète italien Dante Alighieri (1265-1321). Comme l'indiquent Grigori Bongard-Levin et E. A. Grantovskij, le thème de la « visite » par un héros du monde de l'au-delà dans la littérature orientale était élaboré longtemps avant l'époque de Dante. Ils ont nottament parlé de l'article de R. Nicholson intitulé « Le Prédécesseur persan de Dante », dans lequel, l'arabisant anglais fait remarquer la similitude de la *Divine Comédie* avec l'un des poèmes du poète persan Sanâi (fin du XIe-début du XIIe siècle)[4].

Or, la date de la rédaction du texte pehlevi remonte au VIe siècle. Le récit raconte des événements qui se seraient passés sous le Sassanide Châpour II (310-379). Pour le zoroastrisme, cette époque était une pénible époque où les hérésies et l'irréligion se répandaient. Les prêtres zoroastriens choisissent alors parmi eux le saint Ardâ Virâz et l'envoient au moyen d'un narcotique dans le monde de l'au-delà, pour qu'il confirme à son retour, que l'enfer et le paradis existent, et que la récompense posthume dépend de la ferme exécution des prescriptions de la foi zoroastrienne. Ce voyage qui dure sept jours, a lieu dans le grand sanctuaire du feu *Âtar Farnbagh* situé à Chîz. Et lorsqu'Ardâ Virâz se réveille, il

[1] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 12.
[2] Marianne Mörner, *Le Purgatoire de Saint Patrice par Berol*, Lund, A.-B. PH. Lindestedt Univ.- Bokhandel, 1917, p. XXI.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 116-133.
[4] Grigori Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De La Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, Traduit par Philippe Gignoux, Paris, Institut d'Études Iraniennes de l'université de la Sorbonne Nouvelle, 1981, p. 108.

ordonne de lui amener un scribe sage et instruit pour qu'il note en détail tout ce qu'il avait vu dans l'au-delà[1].

Dans la légende de *Soslan au Pays des Morts*, le héros narte poursuivant un cerf qui disparaît sur la Montagne Noire, découvre une caverne, par où il pénètre dans l'autre monde. Dans le prologue de la légende du *Purgatoire de saint Patrice*, l'auteur (Béroul) écrit que, lorsque saint Patrice prêchait en Irlande, les Irlandais se refusaient à croire à ses paroles, à moins qu'il ne leur fasse voir de leurs propres yeux les peines de l'enfer et les joies du paradis. Alors, Dieu apparut au saint et lui montra une fosse ronde par où l'on pouvait pénétrer dans l'autre monde. Purgés de leurs fautes, les repentants y sortaient mais les pécheurs y restaient à jamais. Dès lors les Irlandais ne doutaient plus des paroles du saint et celui-ci près de la fosse construisit une église nommée le « Purgatoire de saint Patrice ». Béroul raconte ensuite, l'histoire d'un chevalier irlandais nommé Owein, qui pour expier les graves péchés qu'il avait commis veut entrer dans le purgatoire :

> Après avoir observé les rites usuels, il descend dans la fosse, subit, de la part des diables, tous les tourments du purgatoire, arrive, grâce à l'aide de Dieu, au paradis terrestre, où il goûte, avec les âmes purifiées, toutes les joies de ce lieu, et retourne enfin à l'entrée de la fosse[2].

Béroul raconte qu'Owein se croise ensuite et part pour la Terre Sainte. De retour, il rencontre un moine irlandais et lui raconte son histoire. Béroul prétend que c'est de la bouche même de ce moine qu'il a appris le récit du chevalier[3]. Ainsi, à l'instar du chevalier de l'œuvre de Béroul qui, à son retour, portera le témoignage de ce qu'il a vu pour inciter les gens à suivre les commandements de l'Église, Ardâ Virâz le sera pour la confirmation de la véracité de la « Bonne religion » et de l'efficacité du rituel mazdéen.

Bref, la similarité du récit du *Purgatoire de saint Patrice* avec *Le Livre d'Ardâ Virâz* et *Soslan au Pays des Morts* qui circulait dans le monde indo-européen, ne pourrait certainement pas être un acte fortuit. Cette similarité idéologique fait penser que dans les temps très reculés, les ancêtres des deux nations obéissaient certainement d'un système de représentations idéologiques communes.

e-b. Eilhart von Oberg

[1] Grigori Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De La Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, pp. 107-113.
[2] Marianne Mörner, *Le Purgatoire de Saint Patrice par Berol*, p. XVII.
[3] Marianne Mörner, *Le Purgatoire de Saint Patrice par Berol*, p. XVIII.

Originaire d'Oberg, il était probablement le fonctionnaire d'Henri le Lion entre 1189 et 1207. Il aurait composé la plus ancienne version allemande du roman de *Tristan* entre 1170 et 1190, après le mariage d'Henri le Lion et de Mathilde de Saxe, fille d'Henri II Plantagenêt[1]. La plupart des érudits comme Emmanuèle Baumgartner et Pierre Jonin s'accordent à considérer son *Tristrant* comme le témoin le plus fidèle de l'*estoire*, telle qu'elle existait dans les années 1150 ou 1160 :

> Entre 1170 et 1190, Eilhart d'Oberg a composé en moyen-haut-allemand un *Tristrant*, ample récit de 9524 vers qui est la seule version complète de la légende qui nous soit parvenue pour le XIIe siècle. Eilhart déclare dans son prologue qu'il conte la véritable histoire du héros telle qu'il la trouvée dans le « livre de Tristan » (éd. D. Buschinger, v. 35). Les vers 3523-5020 d'Eilhart, de l'épisode du rendez-vous épié au retour des amants de la forêt, suivent la même trame narrative que les vers 1-3027 de Béroul. Les divergences s'accentuent cependant à partir du vers 2754 de Béroul. On relève également de nombreuses correspondances entre Eilhart et les autres récits français (Thomas, les *Folies*, certains passages du *Tristan en prose*). On a donc généralement admis, à la suite de G. Schoepperle et de M. Delbouille, que le texte d'Eilhart était le témoin à la fois fidèle et complet d'un « premier roman » français (perdu) de *Tristan*, et son texte a été largement sollicité chaque fois qu'on a tenté de reconstruire l'archétype du *Tristan*, ce « premier roman » d'où dériveraient toutes les versions conservées[2].

D'une part, se référer à la version d'Eilhart von Oberg (*Tristrant et Isald*, traduit en français moderne par Danielle Buschinger, Paris, Honoré Champion, 2007) serait utile pour connaître des lacunes de la version de Béroul et d'autre part ce serait efficace pour mettre en évidence les principales divergences entre la version commune et celle de Thomas. Il faut ajouter que c'est grâce à l'œuvre d'Eilhart qu'on peut connaître l'histoire de l'amour et de la mort des parents de Tristan :

> Quoi qu'il en soit, le récit d'Eilhart permet de saisir d'une seul coulée comment, dès la seconde moitié du XIIe siècle, la matière du *Tristan* avait pris la forme d'un récit biographique racontant l'histoire des parents de Tristan avant de suivre le héros de sa naissance à sa mort et configurant une « longue durée » romanesque, ancrée dans le passé — la génération des pères — et clôturée par la mort des amants[3].

[1] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle, Étude des influences contemporaines*, p. 17. Voir aussi Émile Lavielle, *Béroul, Tristan et Iseut*, p. 42.
[2] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, pp. 9-10.
[3] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 10.

Dans son adaptation, Eilhart néglige le soutien que Dieu apporte aux amants et supprime les faux serments d'Iseut lors du rendez-vous épié ou du jugement d'Arthur. Comme Béroul, il insiste sur l'action du philtre qui dégage la responsabilité des amants sur leurs actes. Mais après l'affaiblissement du philtre, Eilhart met en lumière la force irrésistible de la passion d'amour. Davantage que Béroul, il fait de Tristan un modèle de prouesse chevaleresque et décrit en détail les exploits guerriers du héros. Eilhart met en lumière également le conflit entre la passion d'amour et le mariage et « n'hésite donc pas à proclamer la supériorité des sentiments individuels sur les institutions sociales, au premier rang desquelles le mariage[1]. »

e-c. Thomas d'Angleterre

Thomas a probablement composé son *Tristan* vers 1175 à l'intention des cours de l'Angleterre normande d'Henri II Plantagenêt[2]. La version de Thomas nous est parvenue en cinq manuscrits très parcellaires, ce qui correspond à huit fragments ou séquences partielles[3]. Cependant, une grande partie du roman, concernant les enfances de Tristan et les premiers événements de Cornouailles est perdue. En revanche, l'œuvre comportant un épilogue remarquable nous offre aussi le dénouement du récit. Ainsi, l'intégralité de son récit ne peut donc être reconstituée qu'à travers de la version de Gottfried de Strasbourg datant au début du XIIIe siècle.

Mystérieusement les fragments restant de l'œuvre de Thomas commencent par une scène de séparation dans le verger. Cette scène, légèrement en contradiction avec celle de Béroul, permet toutefois d'enchaîner les deux récits. Dans le manuscrit Douce (Oxford, Bodleian) Thomas comme Béroul déclare que son texte est remanié d'une vraie version de l'histoire :

> Entre ceus qui solent cunter
> E del cunte Trisran parler,
> Il en cuntent diversement :
> Oï en ai de pluser gent.
> Asez sai que chescun en dit
> E ço qu'il unt mis en escrit,
> Mes sulun ço que j'ai oï,
> Nel dïent pas sulun Breri

[1] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 105.
[2] Emile Lavielle, *Le Mythe de Tristan et Iseut*, p. 46.
[3] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 17.

Ky solt les gestes e les cuntes
De tuz les reis, de tuz les cuntes
Ki orent esté en Bretainge. (vv. 837-853)

Chez tous les conteurs, et plus particulièrement chez ceux qui racontent l'histoire de Tristan, il y a des versions différentes. J'en ai entendu plusieurs. Je sais parfaitement ce que chacun raconte et ce qui a été couché par écrit. Mais d'après ce que j'ai entendu, ces conteurs ne suivent pas la version de Bréri qui connaissait les récits épiques et les contes de tous les rois et de tous les comtes ayant hanté la Bretagne.

Pour exprimer son opinion sur l'histoire, Thomas intervient souvent. Pour lui, en effet « l'essentiel n'est pas le récit, mais le commentaire qui se greffe sur lui : Thomas est un glossateur, au sens que le Moyen Âge donne à ce mot. Les faits, les événements sont juste les supports d'une réflexion théorique sur l'amour, mais aussi sur l'être humain en général[1]. » Donnant un vernis plus courtois à la légende, Thomas tente d'en lier plus harmonieusement les différents épisodes, d'en gommer, parfois, la violence ou l'invraisemblance :

Seignurs, cest cunte est mult divers,
E pur ço l'uni par mes vers
E di en tant cum est mester
E le surplus voil relesser.
Ne vol pas trop en uni dire :
Ici diverse la matyre. (v. 837-842)
Seigneurs, ce conte est fort varié. C'est pourquoi je l'unifie par mes vers et je raconte uniquement nécessaire ; j'élimine le surplus. Je ne veux toutefois pas unifier à l'excès ; ici, la matière diverge.

Par le personnage de Tristan, Thomas met en scène l'image d'un chevalier qui est aussi un poète, un musicien, même un sculpteur. Son Tristan parvient à sublimer son désir artistique dans l'épisode de la Salle aux Images (manuscrit de Turin, vers 1-256). Thomas serait un clerc moraliste qui prêche à travers les longs monologues de son héros déchiré entre son amour pour la reine inaccessible et les exigences de la chair. Ainsi, ayant une vision négative de la passion, il invite tous les amants à se prémunir contre les souffrances, les pièges et les leurres de l'amour. Dans le manuscrit Sneyd 2 (Oxford, Bodleian Library, French d 16, f° 17 a et b), Thomas rappelle :

Pur essample issi ai fait
Pur l'estoire embelir,
Que as amanz deive plaisir,
E que par lieus poissent troeir
Choses u se puissent recorder :

[1]Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 109.

Aveir em poissent grant confort,
Encuntre change, encontre tort,
Encuntre paine, encuntre dolur,
Encuntre tuiz engins d'amur ! (vv. 49-57)

J'ai agi ainsi pour offrir un modèle et pour embellir l'histoire afin qu'elle puisse plaire aux amants et afin qu'ils puissent, en certains endroits, se souvenir d'eux-mêmes. Puissent-ils y trouver une consolation envers l'inconstance, envers le tort, envers la peine, envers la douleur, envers tous les pièges de l'amour !

Le mariage de Tristan avec Iseut aux Blanches Mains apparaît pour la première fois dans la version de Thomas. Chez Thomas, Tristan est un personnage introspectif, souvent hésitant. Son mariage à l'exil l'entraîne vers de nouvelles souffrances, signe d'un destin tragique. Thomas décrit à la façon des moralistes les tourments où l'adultère a plongé les amants. Sa version « profondément sociale laisse transparaître une morale à la fois pessimiste et extrême : la mort est l'accomplissement suprême de l'amour[1]. »

e-d. Gottfried de Strasbourg

L'œuvre de l'Alsacien Gottfried de Strasbourg *Tristan und Isolde* comporte 19548 vers en langue allemande et date vers 1200-1210. Elle est l'étincelante amplification de la version de Thomas. Dans le prologue de son roman il prétend de se donner beaucoup de peine pour chercher la vraie tradition de *Tristan* et il apprécie finalement la version de Thomas comme la plus juste :

En réalité, ils [les auteurs] ont agi avec les meilleures intentions, et ce qu'on fait avec de bonnes intentions est aussi bel et bon. Mais quand j'ai dit qu'ils n'ont pas suivi la droite voie, celle que nous enseigne Thomas de Bretagne, qui fut maître ès aventures, et qui avait lu dans les livres bretons la vie de tous les souverains et nous l'a fait connaître. Cette droite et vraie tradition qu'il nous apporte sur Tristan, je me suis mis à la chercher avec ardeur dans les deux genres de livres, en langue romane et en langue latine, et je me suis donné beaucoup de peine pour que mon poème suive la bonne direction qu'il nous donne. (*Gallimard*, p. 391)

Cependant, comme l'indique Thierry Delcourt, si l'on en juge par la récente découverte d'un fragment de 154 vers, il semble que Gottfried innove parfois, à moins qu'il ne puise à une autre source que Thomas[2]. Comme Thomas, Gottfried s'intéresse peu aux

[1] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 81.
[2] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 80.

exploits guerriers de son héros et place l'amour au centre de son roman et comme lui, il « n'hésite pas à ajouter des commentaires personnels, des digressions courtoises, voire à modifier certaines scènes pour améliorer la cohérence de l'ensemble[1]. » Le roman a été interrompu par la mort de l'auteur : il s'arrête au moment où Tristan décide d'épouser Iseut aux Blanches Mains. Pourtant il existe deux suites, une d'Ulrich de Türheim et l'autre d'Heinrich de Freiberg. En ce qui concerne la matière du roman, tout le monde la considère comme étant la plus élaborée, la plus littéraire, la plus construite :

> Un texte qui, tant au plan de l'écriture et de l'esthétique romanesque que de la méditation passionnée sur l'amour et de la réflexion sur l'éthique courtoise, est sans doute la plus belle, la plus intéressante des versions du *Tristan*. […]. Gottfried suit fidèlement la trame de son modèle. Il est donc un témoin précieux pour reconstituer les parties perdues du récit de Thomas et mesurer les transformations apportées par l'écrivain français à la suite du *Tristan*[2].

D'ailleurs Gottfried, fait peu de cas du philtre qui déresponsabilise les amants. Il ne le mentionne plus jamais après l'épisode initial et considère donc ses personnages comme des personnes responsables. On pourrait peut-être dire que le philtre ne lui paraît rien d'autre qu'un symbole, comme l'était la flèche d'Eros dans l'antiquité :

> En faisant du philtre le simple symbole de l'amour, il met en avant la responsabilité de ses héros sur leurs actes et leurs sentiments et n'hésite pas à rejeter la faute morale sur Marc, qu'il juge coupable d'un mariage où l'amour n'a aucune part[3].

De ce point de vue, il est l'auteur qui a le plus creusé la psychologie des personnages. Il convient d'ajouter que Gottfried, loin de tenter une conciliation de l'amour et du mariage, insiste sur le fait que le véritable amour ne peut être que tragique, fait de souffrance et de lutte contre l'ordre social[4]. Cependant, il est comme Béroul, donc contrairement à Thomas, du côté des amants adultères, contre Marc, contre la société et contre la morale.

e-e. Marie de France

[1] *Op. cit.*, p. 106.
[2] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 10.
[3] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 106.
[4] *Ibidem*.

Marie de France (1154-1189) est connue comme la première femme-écrivain de la littérature française d'oïl[1]. Renommée à la cour d'Henri II Plantagenêt[2], elle est l'auteur d'un recueil de douze *Lais* illustrant de nombreux motifs courtois (*les Lais de Marie de France*, édités par Jean Rychner, Paris, Champion, 1966)[3]. Tous les lais de Marie de France traitent de l'amour. Elle a abordé le thème de *Tristan et Iseut* dans le *Lai du chèvrefeuille* en relatant un court épisode de la légende. Comme Béroul et Thomas, Marie de France prétend avoir lu cette histoire dans un livre :

> E jeo l'ai trové en escrit
> De Tristram e de la reïne,
> De lur amur ki tant fu fine,
> Dunt il eurent meinte dolur,
> Puis en mururent en un jur. (vv. 6-10)
>
> Je l'ai trouvé écrit dans un livre sur Tristan et la reine, qui raconte leur amour qui fut si parfait et leur valut bien des souffrances avant de les réunir dans la mort, le même jour.

Son lai, inspiré de la tradition orale bretonne, raconte une ruse inventé par Tristan pour retrouver Iseut. Revenu d'exil, Tristan parvient à communiquer avec Iseut en faisant porter par le courant une branche de coudrier sur laquelle il a écrit une lettre. Ce lai qui a été probablement écrit entre 1160 et 1170, est conservé dans deux manuscrits au British Museum et à la Bibliothèque Nationale de France. Chez Marie de France, la passion aveuglante et fatale de la légende laisse la place à un amour civilisé et réglementé par le code de la courtoisie, raffiné, gracieux et poétique. Elle met ainsi en scène l'essentiel de l'amour des amants :

> D'euls deus fu il tut autresi
> Cume del chievrefoil esteit
> Ki a la codre se perneit :
> Quant il s'i est laciez e pris
> E tut entur le fust s'est mis,
> Ensemble poent bien durer,
> Mes ki puis les voelt desevrer,
> Li codres muert hastivement
> E li chivrefoilz ensement.
> « Bele amie, si est de nus :
> Ne vuz sanz mei, ne jeo sanz vus. » (vv. 68-78)

[1] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 83.
[2] Émile Lavielle, *Béroul, Tristan et Iseut*, p. 43.
[3] Le « lai » du mot celtique *laid* désigne une chanson. Il est un récit bref destiné à un public courtois. Il est souvent inspiré de la « matière de Bretagne », et sans doute conçu à l'origine avec un accompagnement musical. Voir Michel Stanesco, *op. cit.*, p. 82.

> Il en était d'eux comme du chèvrefeuille qui s'enroulait autour du coudrier; une fois qu'il s'y est enlacé et qu'il s'est attaché au tronc, ils peuvent longtemps vivre ensemble. Mais ensuite, si on cherche à les séparer, le coudrier meurt aussitôt et le chèvrefeuille pareillement. « Belle amie, il en est ainsi de nous : ni vous sans moi, ni moi sans vous !

En effet, l'aventure la plus fréquente dans les lais de Marie de France est celle de l'amour. Son *Lai du chèvrefeuille* témoigne, « à l'instar de l'œuvre de Thomas, d'une même fascination pour le malheur et la tragédie. Sur les douze contes en forme de lais généralement attribués à Marie de France, il en est fort peu qui connaissent le dénouement heureux du mariage[1]. »

e-f. La *Folie Tristan* de Berne, La *Folie Tristan* d'Oxford

Les deux *Folies* anonymes de Berne (manuscrit n° 345)[2] et d'Oxford (manuscrit d'Oxford, Douce d 6)[3] composées dans le dernier tiers du XIIe siècle, s'inspirent peut-être d'un archétype commun. Selon Ernest Hoepffner, les deux œuvres pourraient être du même auteur[4]. En effet, les deux *Folies* représentent l'aspect le plus archaïque de la tradition, où les substrats traditionnels et mythiques sont les plus évidents. La *Folie* de Berne suit la version représentée par Béroul et Eilhart. La version d'Oxford s'inspire de celle de Thomas. Les deux *Folies* relatent un retour de Tristan en Cornouailles, déguisé en fou où il parle d'une manière romantique de sa propre histoire sous le masque libératoire de la folie.

e-g. Frère Robert

En prenant comme modèle la version de Thomas, un moine, frère Robert traduit le roman en norvégien en 1226 (le manuscrit AM 543 4°) sur l'ordre et la demande du roi Hákon de Norvège. (*Saga af Tristram ok Isönd, samt Möttuls saga*, Copenhague, éd. Brynjúlfsson, 1878.) La *Saga de Tristan et Iseut* est une version complète qui relate intégralement l'histoire de Tristan et d'Iseut depuis la rencontre des parents de Tristan jusqu'à la mort des deux amants. Ce qui différencie cette version de celle de Gottfried ou d'autres versions dérivées de Thomas, c'est ce qu'elle n'est pas une adaptation, mais une traduction un peu sèche du roman. Comme l'indique Danielle Buschinger, « Robert conserve la trame de l'histoire très fidèlement ; de plus, il raconte les faits dans l'ordre du modèle, en effet, il ne lui

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 182.
[2] *La Folie Tristan de Berne*, édité par Ernest Hoepffner, Paris, Les Belle Lettres, 1949 ; Bibliothèque Nationale 8° Z 30145 (3).
[3] *La Folie Tristan d'Oxford*, édité par Ernest Hoepffner, Paris, Les Belle Lettres, 1934 ; Bibliothèque Nationale 8° Z 26360 (8).
[4] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 82.

arrive presque jamais de déplacer un élément du texte français[1]. » Certes, comme tous les traducteurs qui ne restent pas toujours fidèles aux contenus exacts d'un texte, chez frère Robert aussi se trouve quelques rares ajouts, notamment à la fin du texte, où Iseut prononce une longue prière devant le cadavre de Tristan. Cet acte d'Iseut, selon Daniel Lacroix pourrait être interprété « comme une volonté de moraliser une histoire par trop scandaleuse[2] ». On lit :

> Par la suite ils furent enterrés. Et l'on dit qu'Iseut, l'épouse de Tristan, avait fait enterrer Tristan et Yseut chacun d'un côté de l'église, de telle sorte qu'ils ne puissent pas être proches l'un de l'autre une fois morts. Mais il se produisit qu'un chêne s'éleva si haut de chacune de leurs tombes, que leurs branches se mêlèrent par-dessus le faîtage de l'église. Et l'on peut voir par là combien avait été grand leur amour. (*La Saga*, p. 626)

La fin de *La Saga* qui se clôt par un signe de la force infrangible et éternelle de l'amour des amants n'est pas donc conforme au texte de Thomas. Il convient de noter que le motif des deux arbres se trouve également dans la version d'Eilhart von Oberg :

> On les mit tous deux dans une seule tombe. On m'a dit et on m'a raconté comme un fait authentique que le roi fit planter un rosier, là où se trouvait la femme, et un cep de vigne sur le corps de Tristrant. De taille égale, ils entrecroisèrent leurs rameaux si étroitement — c'est ce qu'on m'a certifié — qu'on ne put les séparer à moins de les vouloir rompre.
>
> (*Tristrant et Isald*, p. 232)

Mais, un tel emprunt extérieur au texte de départ, comme le dit Philippe Walter, surprend, et il est difficile de préciser quand et comment ce motif a été ajouté à la fin de *La Saga de Tristant et Yseut*[3].

f. Cadre idéologique du récit

L'avènement du roman de *Tristan et Iseut* marque la littérature occidentale d'une certaine vision de l'homme et du monde correspondant à la société médiévale. Le XIIe siècle comme tout le Moyen Âge est une époque théocentrique. C'est la religion qui régit presque toute l'organisation de la société civile :

[1] Danielle Buschinger, « Gottfried von Strasbourg, adaptateur de Thomas de Bretagne », dans *La Légende de Tristan au Moyen Âge*, p. 168.
[2] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 487.
[3] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 626.

> Ce long Moyen Âge est celui du christianisme dominateur, un christianisme qui est à la fois religion et idéologie, qui entretient donc un rapport très complexe avec le monde féodal, le contestant et le justifiant en même temps[1].

Par conséquent, l'action d'un récit médiéval accompagne elle aussi les théories religieuses qui déterminent même les actes de ses personnages. Le roman de *Tristan*, reflétant une société placée sous le signe de la pérennité des valeurs traditionnelles, véhicule également des idées modernes. On y trouve donc une certaine confusion des idées et des valeurs.

À partir de la seconde moitié du XIIe siècle, la mutation de la sensibilité et de la conscience de la société changent les mentalités[2]. Des guerres sont moins fréquentes. Une sécurité relative donne des loisirs et la faculté de mener une vie mondaine au milieu d'un luxe que l'Orient a fait connaître par les croisés. L'idéal d'un monde où régnaient longtemps les valeurs collectives se fond dans celui d'un monde qui permet la valorisation de l'individu. Les vieilles légendes n'ont plus le même attrait et un romanesque sentimental et aventureux s'empare des esprits. Le héros épique, appartenant exclusivement au fonds national, se transforme en un héros chevaleresque plus universel. Cette mutation définit un nouveau type d'aventure, individuelle et suscitée par l'amour. Ainsi la société féodale et la courtoisie[3] ajoutent une nouvelle valeur à l'idéal chevaleresque : le service d'amour dont la doctrine se résume en exaltation mystique de l'amour spirituel ou la *fin amor*. À première vue, la notion de cet amour est en opposition avec celle de l'amour-passion, qui met l'histoire des désirs excessifs au centre de la vie et se nourrit amplement des interdits sociaux. En effet, si l'acte sexuel est la consécration de l'amour, la *fin amor* ou le sentiment noble invite à la sublimation.

L'histoire de Tristan et Iseut, sous l'effet du philtre, met dans l'obscurité la doctrine de la *fin amor* sur bien des points. D'une part, les amants, sous l'effet du philtre, ont commis une faute dans une société qui a pour cadre idéologique le christianisme. Ils ont donc souillé l'esprit de l'amour spirituel par l'acte sexuel et charnel. L'acte qui indigne également les principes et les autorités de l'Église. D'autre part, dans la tradition courtoise, la conquête de la dame suit les règles rigides du service d'amour : ne se laissant pas dominer par ses désirs charnels, l'amant courtois gagne le cœur de sa dame en lui témoignant un amour empreint de

[1] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 11.
[2] Soheila Esmaïli, *Introduction à la littérature française*, pp. 11-12.
[3] Dans les cours de grands seigneurs dont le plus puissant est Henri II Plantagenêt le mot *courtoisie* comme une nouvelle mode de vie, sert à désigner la politesse raffinée et galante envers les dames. Michel-Maurice Guillaume, *Histoire de la littérature française*, p. 32.

délicatesse et de retenue. Sa passion doit l'amener à surpasser son désir pour la dame afin d'éprouver pour elle un amour raffiné, profond, véritable, un amour transposé sur un plan supérieur. Mais l'existence des rapports physiques et des scènes purement charnelles chez les conteurs du *Tristan* remet en question les critères de l'amour parfait. La version de Béroul fonctionne sur des principes qui n'ont rien à voir avec la *fin amor,* car leur amour est fondé sur une égale réciprocité :

> Qant li rois m'avra retenue,
> Que chiés Orri le forestier
> T'alles la nuit la herbergier.
> Por moi sejorner ne t'ennuit !
> Nos i geümes mainte nuit,
> En nostre lit que nos fist faire… (v. 2816-2821)

> Quand le roi m'aura reprise, je vous prie, pour qui suis votre bien-aimée, de passer la nuit chez Orri le forestier. Puisse ce séjour là-bas, à cause de moi, ne pas trop vous coûter ! Nous avons couché là-bas plus d'une fois dans le lit qu'il fit faire pour nous.

Bien que la version de Thomas essaie par les monologues des amants et le va et vient des sentiments de rapprocher les éléments de la légende du schéma courtois, comme l'indique Anne Barthelot, l'exil commun dans la forêt du Morrois est aux antipodes de l'imaginaire de la *fin amor*[1]. Jean Charles Payen est aussi d'avis que Thomas ne suit pas la stratégie de la *fin amor*[2]. Ainsi, ce roman est le point critique d'un grand conflit entre l'amour illégal et la société. Par conséquent, l'idéologie religieuse de l'époque qui domine toutes les parcelles de la vie de l'individu, et prêche la vertu, ne pourrait offrir aux amants que de la mort.

f-a. Conditions socio-économiques de la société

Contrairement à un texte historique, un texte littéraire ne peut pas toujours se concevoir comme document ou comme témoignage parfait de l'histoire sociale d'une époque. Mais puisque la trame de chaque texte, plus ou moins, se forme dans une société donnée, on pourrait en déduire les éléments structuraux de la même société. C'est le cas du roman de *Tristan et Iseut* qui, à part sa valeur littéraire, a conservé beaucoup d'éléments remarquables sur la situation sociale, politique et économique du temps. Du point de vue socio-économique, au Moyen Âge, un modèle idéologique est construit par les intellectuels qui appartenaient à l'Église. Ce modèle idéologique divisait la société en trois castes et situait les spécialistes de

[1] Anne Barthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 112.
[2] Jean Charles Payen, *Les Tristan en vers : Tristan de Béroul, Tristan de Thomas, Folie Tristan de Berne, Folie Tristan d'Oxford, Chèvrefeuille de Marie de France*, Paris, Garnier frères, 1974, Introduction, p. XII.

la prière au sommet de la hiérarchie des ordres[1]. Cette idéologie proposant un schéma simple et se conformant au plan divin, est très vite imposée à la conscience collective par l'Église :

> Dieu, dès la création, a distribué parmi les hommes des tâches spécifiques ; les uns ont mission de prier pour le salut de tous, les autres sont voués à combattre pour protéger l'ensemble du peuple ; il appartient aux membres du troisième ordre, de beaucoup les plus nombreux, d'entretenir par leur travail les gens d'Église et les gens de guerre[2].

Ainsi, la division de la société en trois castes détermine l'identité et la fonction de l'individu ainsi que le pouls du système économique de la société médiévale. C'est en fait selon Georges Duby, dans ce cadre mental « rigide et clair » que les mécanismes d'un système économique féodal se développent :

> Au tournant de l'An Mil, les interdits édictés dans les conciles de paix conduisirent à sa maturité la théorie des trois ordres qui lentement s'élaborait dans le petit monde des intellectuels. […]. Dans ce cadre, rigide et clair, prirent aisément place toutes les relations de subordination qui s'étaient établies de très longue date entre les travailleurs paysans et les maîtres de la terre, et qui commandent les mécanismes d'un système économique que l'on peut, en simplifiant, appeler féodal[3].

Cette conception féodale a été également formulée explicitement dans un *Poème pour le roi Robert* par Adalbéron, l'archevêque de Reims, vers 1028 :

> La Cité de Dieu que l'on croit une est divisée en trois : certains prient, d'autres combattent, et d'autres enfin travaillent. Ces trois ordres qui coexistent ne souffriraient pas d'être séparés. Les services rendus par l'un permettent les travaux des deux autres. Chacun à son tour se charge de soulager l'ensemble[4].

D'ailleurs, la littérature médiévale, surtout le roman courtois, comme l'indique Michel Stanesco, est une littérature de classe qui diffuse l'idéologie de la caste chevaleresque[5]. De ce fait, dans une société médiévale, l'individu se définit par rapport à une communauté, selon les

[1] Georges Duby, *Féodalité*, p. 164.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] Cité par Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1970, p. 73.
[5] Michel Stanesco, *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Age flamboyant*, pp. 7-8.

échelons de la hiérarchie sociale, c'est-à-dire selon son rang et son lignage. D'après Georges Duby, « le rapport entre les termes de valeurs et des qualificatifs sociaux est l'un des signes les plus nets de cette conscience de classe peu à peu renforcée dans le milieu chevaleresque[1]. » Dans un sens plus large, la caste des *oratores* à la tête de laquelle se trouvaient le roi et les prêtres, se caractérisait par le pouvoir divin et spirituel. Cette caste possédait presque toute la richesse du pays :

> [À partir de la fin du XIe siècle], un grand nombre des hommes d'Église cependant, et les plus riches, ceux qui recueillaient les offrandes les plus considérables, étaient de purs consommateurs. Ils vivaient dans un confort seigneurial, qui pour certains d'entre eux, ceux qui vivaient aux alentours des églises cathédrales, confinait à celui des laïcs les plus puissants[2].

La forêt du Morrois du roman de *Tristan*, selon allusion du vers 1872, figuré dans la version de Béroul, serait en possession du roi Marc. Cependant, les ermites retirés du monde comme l'ermite Ogrin, ont le droit de s'y loger. Ogrin est en fait assez riche pour acheter une robe de soie à Iseut :

> Ogrins, l'ermite tant l'achate
> Et tant acroit et tant barate
> Pailes, vairs et gris et hermine
> Que richement vest la roïne. (vv. 2741-2744)
>
> L'ermite Ogrin en achète [des draps de soie] tant au comptant et à crédit, marchandant tellement de brocarts, de vairs, de gris et d'hermines, qu'il peut vêtir somptueusement la reine.

La caste des guerriers ou les *bellatores*, est le garant de l'ordre établi et protège la société. Dans le domaine littéraire, Charlemagne et ses douze pairs, de même qu'Arthur avec sa Table Ronde expriment symboliquement cette prééminence du guerrier. Selon Georges Duby, les termes de *baron* et *vassal*, qualifient aussi l'homme pratiquant les vertus spécifiques du guerrier. Ces vertus se résument en vaillance, courage, ainsi que loyauté et haute naissance[3]. D'ailleurs, au XIe et au XIIe siècle, un roi étant en haut de la pyramide du système socio-économique de la société médiévale, n'est plus le souverain direct de ses sujets mais plutôt le suzerain des plus puissants barons du royaume. Ces derniers sont eux-mêmes, les suzerains de barons de moindre rang, et ainsi de suite jusqu'aux plus humbles :

---

[1] Georges Duby, *La Société chevaleresque*. *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1988, p. 73.
[2] Georges Duby, *Féodalité*, p. 165.
[3] Georges Duby, *La Société chevaleresque*. *Hommes et structures du Moyen Âge*, p. 73.

> Parce que la dissolution de l'autorité monarchique a fini par établir tous ses membres dans une position indépendance et dans des attitudes mentales qui jadis avaient été celles des rois, elle n'accepte aucune contrainte, aucun service, sinon ceux qu'elle a librement choisi de rendre et qui, parce qu'ils ne prennent pas la forme de redevances matérielles, ne lui paraissent pas déshonorants[1].

C'est pourquoi Béroul met d'abord l'accent sur le pouvoir financier de Dinas, pour montrer le prestige social d'un baron et ensuite, par l'acte généreux de la reine, implicitement fait allusion à la circulation de l'argent entre le pouvoir royal et l'Église. Georges Duby souligne que l'Église du XIe siècle se couvrait d'or et de pierres précieuses. « Elle persuadait les seigneurs de répandre autour des autels, de suspendre avant de mourir au cou des idoles-reliquaires tous les joyaux, toutes les orfèveries qu'ont amassés leurs convoitises[2]. » On lit chez Béroul :

> Dinas li preuz, qui molt fu ber,
> Li aporta un garnement
> Qui bien valoit cent mars d'argent,
> Un riche paile fait d'orfrois,
> Onques n'out tel ne quens ne rois ;
> Et la roïne yseut l'a pris
> Et, par buen cuer, sor l'autel mis. (vv. 2984-2990)

> Le preux Dinas qui était un baron exemplaire, lui [Iseut] apporta un vêtement qui valait bien cent marcs d'argent, un riche drap de soie tissé d'or ; jamais un comte ou un roi n'en posséda un semblable. La reine Iseut le prit et, dans un geste de générosité, le déposa sur l'autel.

Enfin, la caste des *laboratores* n'a aucun privilège dans la structure du pouvoir de la société. Cette caste, formée de paysans, d'artisans et de marchands, travaille et nourrit la société. Les marchands, dans une certaine mesure sont remarquables, car en faisant du commerce ils relient le royaume aux pays lointains. La population de cette caste qui n'occupe pas une grande place dans toutes les versions du roman, est simplement nommée le peuple, la foule ou les Cornouaillais. Béroul, donne à plusieurs reprises la parole au menu peuple de Cornouailles mais l'intrusion du peuple dans les moments précis du roman est plutôt pour

[1] Georges Duby, *Féodalité*, p. 166.
[2] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Paris, Gallimard, 1976, p. 59.

affirmer sa sympathie pour les amants, sympathie née de la reconnaissance qu'il éprouve envers le vainqueur du Morholt, le libérateur du royaume[1] :

> Q'endui sont ensemble trové
> Tristran et la roïne Iseut
> Et que li rois destruire eus veut,
> Pleurent li grant et li petit,
> Sovent l'un d'eus a l'autre dit :
> « A ! las ! tant avons a plorer !
> Ahi ! Tristan, tant par es ber !
> Qel damage qu'en traïson
> Vos ont fait prendre cil gloton ! (vv. 828-836)
>
> La rumeur se répand dans la cité qu'on a surpris ensemble Tristan et la reine Yseut et que le roi veut leur perte. Petits et grands s'affligent. Ils ne cessent de se dire l'un à l'autre : « Hélas ! Nous avons bien des raisons de pleurer ! Ah, Tristan, tu es si vaillant ! Quel malheur que ces canailles vous aient fait prendre en traître !

Or, à part ces trois castes, il existe aussi une minorité écartée de la société comme les lépreux et les pirates.

f-b. Féodalité

La structure sociale dominante du Moyen Âge, perturbée par les guerres, les massacres et les destructions, est la féodalité qui contrebalance le pouvoir du souverain par la noblesse. En effet, la féodalité n'était pas une structure propre au Moyen Âge, mais une forme très ancienne qui subsistait « dans les trois quarts de notre hémisphère, comme disait Voltaire, avec des administrations différentes[2]. Selon des perspectives assez différentes des médiévistes, le roman de *Tristan et Iseut* « est très fortement inscrit dans la réalité contemporaine et dans le contexte féodal de la deuxième moitié du XIIe siècle[3]. » Dans un contexte historique et réel, le pouvoir royal du royaume de Cornouailles pourrait refléter, dans une certaine mesure, la situation de Louis VII et surtout de Philippe Auguste qui essayaient de limiter le pouvoir des grands vassaux. Le plus puissant vassal du roi de France était Henri II Plantagenêt qui possédait un domaine près de dix fois plus étendu que celui de Louis VII son suzerain. Ainsi les trois barons félons pourraient être l'incarnation d'Henri II Plantagenêt et

[1] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 54.
[2] Marc Bloch, *La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, Éditions Albin Michel, 1949, p. 241.
[3] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 53.

ses deux fils, Richard Cœur de Lion et Jean sans Terre avec lesquels Philippe Auguste a longtemps entretenu des liens d'hostilité[1].

Or, la féodalité définit un type d'organisation sociale fondée sur la notion de pacte ou d'alliance. Comme l'indique Guy Fourquin, par la féodalité on entend un type de société basée sur un agencement très particulier des rapports entre les hommes. Les liens de dépendance d'homme à homme établissent une hiérarchie entre les individus. Dans ce système, un homme volontairement se livre à un autre homme, qu'il choisit pour son maître. Cet homme sera le vassal de son maître et lui doit la fidélité, conseil, aide militaire et matérielle. En revanche, le maître ou le seigneur, doit à son vassal la fidélité, la protection, l'entretien. Cette protection peut être assurée de diverses façons. Le seigneur l'est généralement par la concession au vassal d'une terre, le bénéfice ou fief[2]. En effet, ce pacte de fidélité concernant trois catégories d'individus issues du vieux schéma indo-européen :

> Contrairement à une opinion répandue, ce système n'est pas une invention ecclésiastique, ni même médiévale : loin d'être le produit d'une spéculation de conjoncture, il remonte à la nuit des temps[3].

Dans la société médiévale, ce système d'organisation repose donc sur une cascade de relations de fidélité de personne à personne. À chaque étage de cette gigantesque pyramide, un protecteur ou le suzerain reçoit un serment de fidélité d'un protégé ou d'un vassal. La formule de ce serment varie d'une situation à l'autre mais elle comprend partout et toujours une phrase analogue à celle-ci : « Sire, je deviens votre homme[4]. » En effet, avec un tel serment, dans les relations entre vassal et seigneur, le lien vassalique prend le pas sur le lien réel et personnel[5]. Dans l'épisode du rendez-vous épié, chez Béroul, Tristan insiste plus précisément sur ses liens vassaliques que ses liens de parentés avec son oncle :

> Dame, por vostre grant franchise,
> Dame, je vos en cri merci :
> Tenez moi bien a mon ami.
> Qant je vinc ça a lui par mer,
> Com a seignor i vol torner. (vv. 157-162)

[1] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 56.
[2] Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, p. 5.
[3] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 12.
[4] Guy Fourquin, *op. cit.*, p. 112.
[5] *Op. cit.*, p. 129.

> Dame, je vous en supplie : intervenez pour moi auprès du roi qui m'est si cher. Quand je vins vers lui de ce pays par la mer, je voulais revenir à lui comme vers un suzerain.

De l'autre côté, chez frère Robert, Tristan remet son royaume à Roald (Gouvernal) pour se mettre au service du roi Marc. Devant tous les nobles de son royaume il dit :

> Mes amis, je suis votre seigneur loyal, le neveu du roi Marc. Il n'a ni fils, ni fille, ni héritier légal ; je suis donc son seul héritier légal. Je veux revenir auprès de lui et le servir aussi honorablement que possible. Je remets à Roald, mon père adoptif, cette cité avec tous ses revenus. (*La Saga*, p. 525)

Dans le système féodal, le serment de fidélité institue entre le vassal et son suzerain des devoirs honorables et réciproques dont les plus importants sont l'aide et le conseil. Sur le plan politique, le royaume de Marc n'est pas bien structuré et stable : la Cornouailles est contrainte de verser périodiquement au roi d'Irlande un tribut qui varie mais comprend un certain nombre de jeunes gens. Les trois barons de la version de Béroul, préoccupés par le problème de la stabilité politique du royaume, sont aussi les représentants de l'ordre moral et le roi Marc leur demande des conseils :

> Seignor, vos estes mi fael.
> Si m'aït Dex, molt me mervel
> Que mes niés ma vergonde ait quise ;
> Mais servi m'a d'estrange guise.
> Conseliez m'en, gel vos requier.
> Vos me devez bien consellier,
> Que servise perdre ne vuel.
> Vos savez bien, n'ai son d'orguel. (vv. 627-634)

> Seigneurs, vous êtes mes féaux. Par Dieu, je suis fort étonné de voir que mon neveu cherche à me déshonorer. Il m'a servi de bien étrange manière. Conseillez-moi, je vous le demande ! Vous devez me donner des conseils avisés car je ne veux pas perdre vos services. Vous le savez bien, je ne suis pas fier.

Le vassal s'engage donc à obéir et servir son suzerain, en échange celui-ci lui concède le contrôle d'une portion du territoire ou le fief. Chez Gottfried de Strasbourg on voit Tristan, dans sa terre de Parménie, distribuer des fiefs à ses vassaux et leur demander de lutter avec lui contre son ennemi Morgan :

> Je veux aussi donner tous mes biens-fonds et la régence de ce pays en fief et propriété à mon père, le seigneur Rual. Et si je ne trouve pas en Cornouailles le bonheur éspéré, que je meure

ou reste en vie, cette terre restera son fief hériditaire. Ses deux fils, ici présents, et ses autres enfants, qui plus tard seront ses héritiers, auront un jour un droit sur cette terre. Mais il y a une chose que je me réserve : tant que je vivrai, je serai le suzerain légitime de mes vassaux et de mes serviteurs, et garderai mes fiefs dans tout le pays. (*Gallimard*, pp. 464-465.)

Mais si un vassal ne respecte pas ses engagements envers son suzerain, il est déclaré félon et risque de perdre tous les bénéfices qu'il a pu retirer de son hommage. On peut facilement retrouver dans le cadre du récit de Béroul tous les éléments représentatifs de la féodalité. L'épisode de retour d'Iseut au château Tintagel figure bien l'ordre féodal où Béroul a réuni autour de la reine les trois couches structurales de la société médiévale : la noblesse, le clergé et le peuple :

Ore chevauchent li baron
Vers la cité tot a bandon.
Tote la gent ist de la vile,
Et furent plus de quatre mile,
Qu'omes que femes que enfanz. (vv. 2955-2959)
[…]
Evesque, clerc, moine et abé
Encontre lié sont tuit issu,
D'aubes, de chapes revestu ;
Et la roïne est descendue,
D'une porpre inde fu vestue. (vv. 2976-2980)

À présent, les barons chevauchent vers la cité au petit trot. Tous les habitants sortent de la ville ; ils sont plus de quatre mille, hommes, femmes et enfants. […] Evêque, clercs, moines et abbés sortirent à sa rencontre, vêtus d'aubes et de chapes. La reine descendit de cheval ; elle portait une robe de pourpre foncée.

f-c. Société chrétienne

Georges Duby dans son livre *Le Chevalier, la femme et le prêtre* écrit que l'Église primitive a pris corps au sein de la formation culturelle hellénistique, et cette dernière était toujours sous l'influence des rites sacrificiels en usage dans d'autre sectes[1]. Georges Dumézil dans le premier chapitre de *Dieux des Indo-européens*, rappelle que les Indo-européens avaient déjà achevé, en commun, un long développement religieux qui les avait éloignés des formes de représentation qu'on appelle élémentaires ou même primitives. Selon lui, chez presque tous les héritiers de la civilisation indo-européenne, « des mots formés par évolution régulière à partir d'un même prototype, *deiwos*, et employés au pluriel comme au singulier,

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette, 1981, p. 30.

désignent avec précision des êtres personnels, surhumains, mais conçus à l'image de l'homme[1]. » La fonction principale de *deiwos* est en fait l'administration à la fois mystérieuse et régulière du monde. Il y ajoute :

> Ce fait n'est pas amoindri par cet autre fait, que nous ne connaissons presque aucun nom de dieu individuel qui soit commun à une large partie du domaine. […]. Les noms propres significatifs se renouvellent facilement. L'unité chrétienne est telle que nous appelons tous indifféremment la seconde personne de la Trinité Jésus, ou le Christ, ou le Fils, ou le Seigneur, ou le Sauveur. Si, depuis des siècles, le contact avait été rompu entre des groupes humains semblablement chrétiens, il se pourrait que tel de ces noms eût prévalu en tel lieu à l'exclusion des autres, un second en un second lieu, et ainsi de suite. La Trinité pourrait n'en pas moins subsister, avec sa seconde personne articulée aux deux autres selon le même théologème traditionnel[2].

Pour les constatations du savant français on peut également ajouter les recherches élaborées de Philippe Walter sur une mythologie chrétienne. En se basant sur les croyances et les superstitions éparses de l'époque médiévale, le médiéviste écrit que l'intégration du christianisme à d'autres cultures conduit à la construction de nouveaux mythes :

> Il existe en effet, à la périphérie du christianisme biblique, une mémoire archaïque de traditions, de « superstitions » et de légende qui forment une authentique mythologie et qui ne possèdent aucune justification biblique. Au Moyen Âge, ces rites et ces croyances constituaient le langage naturel d'un peuple qui ne lisait pas la Bible. Ils lui servaient de cadre pour penser le monde et le sacré[3].

Ainsi, les thèmes païens survivant encore au Moyen Âge, l'Église a introduit ses propres interprétations dans le but de les contrôler. En effet, derrière les grandes figures vénérées du calendrier chrétien, comme Saint-Jean, se dissimulent d'anciennes divinités indo-européennes :

> L'examen de quelques grandes figures de saint ou de saintes fêtées à ces périodes et leur comparaison éventuelle avec des modèles celtiques permettront de comprendre la continuité

[1] Georges Dumézil, *Les Dieux des Indo-européens*, Paris, PUF, 1952, p. 5.
[2] *Op. cit.*, pp. 5-6.
[3] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, pp. 9-10.

mais aussi la métamorphose de l'héritage préchrétien dans le christianisme médiéval[1].

Le christianisme est au cœur de l'histoire médiévale : il modèle la pensée de la période. L'Église à l'image du pouvoir divin est au sommet de toute organisation sociale. Elle est présente partout dans la vie quotidienne : à la naissance a lieu le baptême, on se marie devant Dieu et on se confesse avant de mourir pour purifier l'âme, ainsi qu'on doit être lavé de tous péché. La pensée médiévale est saturée en général de conceptions religieuses. Personne n'imagine mener son existence en dehors de l'Église et nulle sentence n'est plus grave que celle de l'excommunication qui rejette le condamné de la communauté chrétienne. L'individu à cette époque selon Jacques Ribard compte peu, et l'auteur médiéval s'attache, avant tout, à proposer au lecteur des modèles, des personnages-types, chargés d'exprimer une vérité générale et quasi universelle :

> Les auteurs quels qu'ils soient, sont tous des clercs qui ont été formés à une certaine discipline intellectuelle, morale et métaphysique. Ils n'écrivent pas pour ne rien dire. Le Moyen Âge ne pratique pas l'art pour l'art et ses œuvres ont toujours — il faut y insister — une intention didactique, une finalité. Le monde dans lequel vit et respire l'auteur de cette époque n'est pas un monde du doute et de l'absurde, mais un monde « orienté », religieusement orienté[2].

Situés souvent au centre d'une communauté, l'église et la chapelle, sont des lieux sacrés et inviolable. Et, de même que les cérémonies religieuses rythment la vie individuelle, la succession des événements chrétiens comme les fêtes et les deuils rythme la collectivité. Un bon fidèle assure son salut par des bonnes actions ou des pèlerinages : aller à pied vers des lieux saints comme Jérusalem ou Saint-Jacques de Compostelle en Espagne durant toute sa vie. Un bon chevalier ou un croisé part en guerre contre les musulmans, d'une part pour récupérer les lieux saints et assurer aux chrétiens le libre accès au tombeau du Christ, et d'autre part pour développer les territoires chrétiens.

Par conséquent, contribuant à l'harmonie de la vie, l'Église joue un rôle médiateur entre le pouvoir des nobles et le peuple. Elle prie pour les nobles et pour le peuple. Le peuple travaille pour les gens d'Église et pour la noblesse en leur fournissant des moyens de subsistance. Et les nobles défendent l'Église et le peuple lorsque ceux-ci sont attaqués.

f-c-a. Justice

[1] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 14.
[2] Jacques Ribard, *Symbolisme et christianisme*, p. 29.

Bien que l'origine religieuse de la légende de *Tristan et Iseut* soit perdue dans la nuit des temps, les témoignages religieux du récit décrivent souvent la légende dans un cadre chrétien. Héritage de la structure tripartie indo-européenne, le droit de la justice dans la société médiévale, sont des prérogatives royale et seigneuriale. Dans la société féodale, le roi étant le symbole de l'autorité publique, a pour mission primordiale de maintenir la paix et aussi un pouvoir général de commander de contraindre et de punir les hommes libres[1]. Cette autorité vient du fait que la justice d'Église en vertu de la loi divine qui ordonne : « Tu ne commettras pas de meurtre » (Exode, 20,13) ne répand pas le sang. C'est donc le roi qui exerce la justice avec l'assistance de ses vassaux. Pourtant les gens d'Église sont souvent présents au cours d'un procès judiciaire. D'après l'historien Georges Duby, en mars 1152, le divorce entre Louis VII et sa femme Aliénor apparemment sur des raisons de consanguinité, a été célébré à Beaugency, devant une assemblée mixte de « quatre archevêques dont l'autorité s'étendait sur le patrimoine du mari et de la femme, beaucoup de suffragants, des grands et des barons du royaume de France[2]. »

Certes, la littérature du Moyen Âge en tant qu'elle reflète la société, ne montre pas toute la réalité des comportements de l'homme médiéval, mais elle étaye malgré tout un système de valeurs fortement marqué par l'idéologie cléricale[3]. Le poids de cette idéologie est à son comble dans le sermon, mais aussi dans toute sorte de procédures judiciaires et le soupçon d'adultère. Ce dernier cas pourrait expliquer l'attitude du roi Marc chez Gottfried de Strasbourg, qui réunit un concile de clercs et de laïcs pour délibérer de la culpabilité de son épouse :

> Il leur demandait conseil à tous pour savoir comment il pourrait dissiper les doutes planant sur la conduite de la reine, d'une manière ou d'une autre qui fût conforme à son honneur ; et ses parents et ses vassaux lui conseillèrent de réunir un concile à Londres, en Angleterre, pour y exposer ses préoccupations devant le clergé — ces savants princes de l'Église, qui connaissaient bien le droit de Dieu. (*Gallimard*, p. 583)

Mais dans la version de Béroul, le roi Marc, comme un époux dont le droit est de tuer, sans juger les amants au préalable, par son pouvoir autoritaire, s'apprête, « comme jadis, Fouque Nerra, à brûler l'épouse en même temps que l'amant démasqué[4] » :

[1] Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, p. 30.
[2] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 202.
[3] *Op. cit.*, p. 223.
[4] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 233.

Asenblé sont Corneualeis,
Grant fu la noise et li tibois :
N'i a celui ne face duel,
Fors que li nain de Tintajol.
Li rois lor a dit et monstré
Qu'il veut faire dedenz un ré
Ardoir son nevo et sa feme. (vv. 874-883)

Les Cornouaillais sont rassemblés. Il y a beaucoup de bruit et de tumulte. Tout le monde se lamente, sauf le nain de Tintagel. Le roi leur dit et leur explique qu'il veut faire brûler dans un bûcher son neveu et sa femme.

On retrouve la même décision de Marc dans la version de Thomas, où guidé par le nain félon, il a surpris les amants endormis dans le verger ; mais au lieu de les tuer sur place, il va chercher les barons comme témoins :

Li rois les voit, au naim a dit :
« Atendés moi chi un petit ;
En cel palais la sus irai,
De mes barons i amerrai :
Verront com les avon trovez ;
Ardoir les frai, quant iert pruvé. » (Manuscrit de Cambridge, vv. 8-13)

Attends-moi ici quelques instants. Je retourne au palais pour chercher mes barons. Ils les verront comme nous les avons trouvés. Je les ferai monter sur le bûcher quand leur faute aura été constatée.

Il faut rappeler qu'au Moyen Âge, avant le XIIIe siècle, rares sont les enquêtes judiciaires et le flagrant délit entraîne un châtiment immédiat. En effet, dans un acte adultère, ce qui est en cause, c'est l'honneur d'un mari trompé et l'honneur est une affaire d'homme. Ainsi, en cas d'accusation de crime, on s'en remet au jugement de Dieu, soit sous la forme d'un duel entre deux champions, soit sous la forme d'un serment prêté sur des reliques, soit encore sous la forme d'une ordalie[1] :

L'intérêt de ces témoignages est d'attester que de telles infractions à la loi du mariage ne relevaient pas de la justice d'Église. Ce sont des causes profanes. […]. Il appartient aux gens de la maison d'observer l'effet du fer rouge, d'entendre l'épouse se disculper, en prenant Dieu à témoin et en touchant les Évangiles ou les reliques. Le mari certes ne décide pas seul. Il lui

[1] En 1212, le pape Innocent III prononce l'interdiction de tels jugements, et l'interdiction est confirmée par le concile du Latran IV en 1215.

faut prendre conseil[1] .

Chez Béroul, dans l'épisode du rendez-vous épié, où Marc s'est dissimulé dans les branches d'un arbre, les amants lui jouent la comédie de l'innocence persécutée. Tristan déclare qu'il est prêt à entrer dans le feu pour assurer le roi de son innocence :

Por Deu, le fiz sainte Marie,
Dame, oer li dites errant
Qu'il face faire un feu ardant,
E je m'en entrerai el ré.
Se ja un poil en ai bruslé
De la haire qu'avrai vestu,
Si me laist tot ardoir u feu. (vv. 148-154)

Pour l'amour de Dieu, le fils de sainte Marie, ma dame, dites-lui sans tarder de faire préparer un grand feu et moi, j'entrerai dans le brasier. Si un seul poil de la haire que j'ai revêtue est brûlé, qu'il me laisse consumer tout entier.

Cet épisode du roman de Béroul rappelle une scène célèbre du *Châh-Nâmeh* de Ferdowsi où Syâvôch défend, en traversant le feu à cheval, son honneur contre les accusations de la femme de son père, Soudâbeh (il faudra y revenir).

B. *Wîs et Râmîn*

Le roman de *Wîs et Râmîn*, tout en étant un des chefs-d'œuvre de la littérature persane, est l'une des plus vieilles histoires d'amour mondiales connues. Il est une épopée sous forme de récit versifié à la fois épique, affectif et instructif. Ce poème, composé de 1050 à 1054 de l'ère chrétienne par Gorgâni, pour le fond, est le premier roman psychologique de la littérature classique persane. L'histoire d'amour entremêle d'épisodes dramatiques ; les attitudes des personnages sont nuancées ; leur état d'esprit subit des modifications qui commandent le déroulement de l'aventure. En effet, les épisodes du roman comme ceux du *Châh-Nâmeh* sont complexes[2]. Les sentiments et les pensées des héros nourrissent sa progression, rythmée par une succession d'épisodes d'une étonnante variété. Coutumes, combats, enchantements, périodes de douleur et de joie, scènes d'action, de réflexion, drames imprévus et moments comiques alternent avec un rare bonheur, sans un temps mort.

Le roman de Gorgâni se distingue des autres grands récits d'amour sur deux points : le sujet audacieux et le fond mythique du roman. En effet, pour comprendre l'essence du roman

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 233.
[2] Voir Jalal Khaleghi Motlagh, *Sokhanhâ-yé dirineh* (Recueil d'articles sur le *Châh-Nâmeh* de Ferdowsi), publiés par les soins d'Ali Dehbashi, Téhéran, Nachr-é Afkâr, 2007, pp. 114-117.

d'amour persan, il est nécessaire de comprendre ce roman qui est selon Claud-Claire Kappler, un roman fondateur « en ce sens que beaucoup les romanciers ultérieurs et les grands auteurs — dont Mowlavi et Hâfez — s'y réfèrent, explicitement ou non[1]. » Le roman de *Wîs et Râmîn* tout en racontant un récit d'amour, dévoile la pensée mythico-religieuse d'une nation. Ainsi, il possède un autre mérite. Comme *Châh-Nâmeh*, il relie l'une à l'autre deux périodes fort dissemblables de l'histoire de l'Iran. D'une part l'histoire de l'Iran antique où naquit une des plus vénérables religions de l'humanité, le zoroastrisme, et d'autre part, l'Iran du XIe siècle, c'est-à-dire l'aube des temps modernes du pays.

Contrairement aux récits précédents de la littérature persane, Gorgâni refuse d'enseigner des leçons de didactique et de bravoure. La poétique de Gorgâni s'articule autour de deux notions : l'éloge de l'amour et la jouissance. Chez lui, ce n'est pas une histoire d'amour mystique mais l'éloge d'un amour réciproque, partagé et consommé, qui aboutit au mariage et à une vie heureuse. Mettant en scène la vie et les passions d'un protagoniste féminin (Wîs), le poète s'occupe de l'individu et de son analyse psychologique. Il faut noter que le personnage de Wîs, surtout par sa personnalité autonome et désobéissante, est un contre-modèle dans la littérature persane, et Chîrîn de Nezâmi est une anti-Wîs, qui résiste à la passion jusqu'au mariage. Dans ce récit, Chîrîn après la mort de son époux, Khosrow (Chosroês), le roi de Perse, se poignarde et se jette sur son corps et meurt en l'étreignant.

Gorgâni encourage des amoureux et prône la joie de la jeunesse. La passion peinte par lui est aussi absolue que celle de Tristan et d'Iseut. Mais l'originalité de cette passion chez Gorgâni vient aussi d'un érotisme subtil et sans pareil. Combien de fois ne décrit-il pas les amants enlacés tellement fort qu'entre leurs poitrines aucune goutte de pluie ne pourrait passer. En effet, il est étonnant de voir qu'en pleine période médiévale islamique, durant laquelle l'homme avait droit de vie et de mort sur sa femme ou ses femmes, Gorgâni rend l'amour sacré et prône dans ses poèmes l'érotisme à égalité de consentement et de contentement. Le poète, dans un épisode où les amants prêtent serment de ne jamais briser leurs liens, décrit une des rares, mais très belles des scènes érotiques de la littérature persane :

> Lèvre à lèvre et visage à visage, ils jetaient la balle du plaisir à travers l'hippodrome ; chacun d'eux enlaçait tellement l'être aimé que leurs corps dans le lit semblaient n'en faire qu'un, […] Comme Wîs résistait au champ-clos de la joie, Râmîn introduisit la clef de son désir dans la serrure du plaisir ; *et c'est ainsi* qu'il devint plus épris encore de la charmeuse parce que son lien portait le sceau divin ; la belle perle de grand prix, il la perça ; et de son abstinence il

[1] Claude-Claire Kappler, « *Vîs o Râmîn*, ou comment aimer un autre que son frère… ? », dans *Luqmân*, p. 55.

> libéra la vierge ; […], tous deux ayant comblé le désir de leur cœur, leur amour à tous deux s'en trouva renforcé. (Henri Massé, pp. 147-148)

Une autre caractéristique de ce roman réside en ce qui rappelle l'esprit de la période préislamique de l'Iran. Remplis de symboles, le roman est construit sur un socle de thèmes mythiques dont l'épisode du chant énigmatique du ménestrel chanteur (*goussân*) lors d'un banquet est le passage clef. Après ce passage qui décrit la création du monde selon le mazdéisme, l'action du récit change complètement. En effet, oscillant toujours entre la survivance de l'ancienne religion de l'Iran, le mazdéisme et la nouvelle religion, l'Islam, la trame du récit de Gorgâni comme un geste cosmique illustre l'histoire du monde. On pourrait même dire que l'œuvre de Gorgâni, peut rivaliser le *Châh-Nâmeh* surtout sur les thèmes mythiques iraniens.

a. L'origine du roman

L'histoire du récit n'a pas été inventée par Gorgâni. Elle existait depuis fort longtemps, une dizaine de siècles peut-être, et avait déjà fait l'objet d'une rédaction en langue pehlevie. Le poète, dans un passage du prologue versifié du roman, affirme que le sujet de *Wîs et Râmîn* s'est inspiré d'une œuvre bien plus ancienne rédigée en pehlevi par six hommes instruits. Il a jugé utile de la rédiger parce que peu de gens, même parmi ceux qui déchiffraient le pehlevi, en comprenaient alors le sens :

> En effet, c'est une fort jolie légende, colligée par six érudits. Je ne connais pas meilleure histoire ; on dirait un charmant jardin. Mais elle est écrite en langue pehlevie et ceux qui la lisent ne peuvent l'expliquer, car chacun ne lit pas bien cette langue, et si même il la lit bien il n'en comprend pas le sens. (Henri Massé, p. 14)

Alors, Gorgâni a traduit et transformé l'histoire à partir d'un texte en prose pehlevie, qui était dépourvue d'ornements, en un poème persan de 8905 à 9045 distiques selon les divers manuscrits retrouvés. D'après les recherches de Gilbert Lazard :

> Comme nom de langue, il [pehlevi] désigne, à l'époque islamique, celle de l'antiquité iranienne, c'est-à-dire la langue officielle et littéraire de l'Iran sassanide, autrement dit le

> moyen-perse, que nous continuons à appeler ordinairement le « pehlevi». C'est certainement cette langue que Gorgâni a en vue quand il parle de *pahlavi*[1].

En effet, Gilbert Lazard prouve qu'étymologiquement *pahlavi* (pehlevi) signifie parthe. Mais passé le temps du royaume parthe, il a perdu son sens originel, et il est resté employé avec des nuances diverses, tantôt comme mot ethnique tantôt comme qualificatif. Il convient aussi de noter que Vladimir Minorsky dans d'importants articles[2] s'est attaché à démontrer que l'origine de l'histoire remontait à l'époque des Parthes-Arsacides (247 avant Jésus-Christ et 224 après Jésus-Christ) :

> L'histoire de *Wîs et Râmîn* appartient à l'époque arsacide, d'après ses localisations géographiques ; qu'elle relate probablement les aventures d'un rejeton d'une branche de la lignée des Arsacides dont l'ancêtre serait Gôdarz ; que le nom Manikân viendrait du fait que le roi Maubad serait un descendant du Gôdarzide, Bîjen et de son épouse Manîjeh que la maison de Mâh (Médie), à laquelle appartient Wîs, serait celle des Kârênides, une des sept familles nobles de l'époque arsacide[3].

À ces articles, on peut ajouter également les deux articles de Sadegh Hedayat (la revue *Payâm-é now*, Téhéran, 1945, n°s 1 et 2)[4] et ceux de Mojtaba Minovi (la revue *Sokhan*, Téhéran, 1954- 1955, n°s 1 et 2). Il est remarquable de noter que, l'origine de certains récits d'amour relatés dans le *Châh-Nâmeh* comme l'histoire d'amour de Bîjen et de Manîjeh est aussi parthe. Mais cette immense épopée basée sur la légende officielle sassanide néglige presque complètement la période arsacide (il l'expédie en vingt vers, sur quelque soixante mille distiques comportant son poème) et ignore absolument les héros du roman de Gorgâni.

b. Contenu narratif

Le roman commence par une grande fête organisée dans la cour du Roi des rois, Maubad, au printemps. À l'occasion de cette fête, qui dure une semaine, le roi accueille tous ses sujets et les souverains venus de tout le pays. Au cours de cette fête Maubad s'éprend de

---

[1] Gilbert Lazard, « La Source en "Fârsi" de *Vîs o Râmîn* », dans *La Formation de la langue persane*, Travaux et mémoires de l'*Institut d'études iraniennes de la Sorbonne nouvelle*, Paris, Diffusion Peeters, 1995, p. 83.
[2] Vladimir Minorsky, « *Vîs u Râmîn*, a Parthian Romance », *BSOAS* II/1946, pp. 747-63; XII/1947, pp. 20-35; XVI/1954, pp. 91-92. Ce travail de recherche se référera à la traduction en persan de ces articles publiés dans l'annexe de *Wîs et Râmîn de Fakhroddîn As'ad Gorgâni*, édité par Mohammad Roshan, Téhéran, Sedayé Moaser, 2002, pp. 417-473.
[3] Cité par Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 13.
[4] Les articles sont publiés par Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhroddîn As'ad Gorgâni*, pp. 381-413.

Chahrou, la princesse venue du pays de Mâh (la Médie, située au Nord-ouest de l'Iran, au sud de la mer Caspienne et le Kurdistan actuel). Mais mariée et mère, elle lui répond que si elle avait une fille, elle la donnerait volontiers au roi. Maubad accepte et le pacte est sanctionné par un contrat. Plusieurs années plus tard Chahrou accouche d'une fille (Wîs) et la confie à une nourrice au village de Khouzân, qui est aussi la nourrice de Râmîn, le jeune frère du roi Maubad. Les enfants y passent ensemble leur enfance. Dix ans plus tard, Râmîn est rentré à la cour de son frère, ainsi que Wîs, trop belle et courtisée, trop exigeante, chez Chahrou. Plus tard, celle-ci, ayant oublié la promesse faite au roi Maubad, marie cette fille si belle à son demi-frère Vîrou[1]. En pleine célébration du mariage, arrive un messager de noir vêtu, sur un cheval noir : Zerd, demi-frère de Maubad, qui apporte une lettre du roi à Chahrou pour réclamer Wîs. C'est Wîs qui, après avoir reproché à sa mère sa folle promesse, charge Zerd de porter à Maubad son refus. Furieux, Maubad rassemble une immense armée et marche contre le pays de Chahrou. Dans la bataille, Qâren, le père de Wîs est tué. À la suite de plusieurs péripéties, Maubad enlève Wîs, et sur le chemin de retour, le vent de printemps soulève les rideaux de la litière de Wîs, Râmîn aperçoit sa sœur de lait et l'amour s'empare de lui : il en devient malade. Wîs désespérée, pour s'échapper à ce roi beaucoup plus âgé qu'elle, demande secours à la nourrice qui est experte en magie. N'ayant pas encore consommé son mariage avec Vîrou, elle ne veut pas se donner à son ennemi. La nourrice fabrique et met en terre un talisman qui paralysera les ardeurs de Maubad durant un mois. Mais une inondation rend introuvable le talisman et sépare définitivement Maubad et Wîs.

Râmîn, au cours d'une entrevue ménagée par la nourrice, déclare ses sentiments à Wîs. Maubad part en voyage, laissant la régence à Râmîn. La nourrice amène Râmîn à Wîs : ils font le pacte d'un amour éternel par un bouquet de violettes que Wîs donne à Râmîn. Les amants se voient clandestinement. Râmîn décide d'aller chasser en Mougân ; la nourrice en informe Wîs et Maubad entend ses propos. Irritée de ses reproches, Wîs proclame fièrement son amour pour Râmîn. Maubad en colère la chasse et son frère-époux Vîrou l'emmène chez lui et la sermonne. Puis Râmîn demande congé en prétendant aller à la chasse, mais Maubad n'est pas dupe et le bannit également ; les amants se rejoignent. Maubad se plaint à sa mère et veut tuer Râmîn. Celle-ci l'en dissuade, car Râmîn est le plus ferme appui de son trône et elle lui conseille de chercher une autre épouse. Cependant, Maubad écrit une lettre à Vîrou pour lui reprocher d'abriter les amours coupables de Wîs et Râmîn et lui déclarer la guerre. Vîrou

[1] Le mariage consanguin était admis dans les familles régnantes aux temps préislamiques, voir Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, Paris, Librairie Orientale et Américaine G.-P. Maisonneuve, 1938. Chapitre II « La question des mariages consanguins », pp. 113-131.

répond en lui proposant un duel. Maubad regrette son comportement et demande à Vîrou de lui rendre sa sœur. Ensuite il se rend lui-même en Mâh, passe un mois avec Wîs et la ramène à Marv (la ville historique de Merv ou l'actuelle Mary au Turkménistan). Maubad demande à Wîs de jurer qu'elle n'a pas de liaison avec Râmîn et fait allumer pour le serment un grand feu qu'elle devra traverser. Wîs décide de fuir avec Râmîn et la nourrice à l'aide d'un jardinier qui leur donne des chevaux. Ils galopent dix jours dans le désert et arrivent à la ville de Rey, où l'un des amis de Râmîn, Behrouz les accueille et ils y passent cent jours de délice.

Maubad remet tout son royaume à son demi-frère Zerd et part, seul, en quête de Wîs. Il parcourt la terre pendant six mois, en vain et décide de rentrer à Marv. Pendant son absence Râmîn écrit à leur mère. Celle-ci demande à Maubad pardonner aux amants, elle le lui fait jurer et l'annonce à Wîs et à Râmîn, qui reviennent alors à Marv. Un jour, à table, Râmîn joue de la harpe devant Maubad et Wîs. Il chante son amour et il s'en entretient avec Wîs, mais Maubad surprend leurs propos. Le soir, Maubad se plaint amèrement à Wîs : elle a pitié de lui et l'assure de sa fidélité. Mais tandis que Maubad dort, elle entend Râmîn se plaindre sur la terrasse, sous la neige. Elle demande à la nourrice de prendre sa place dans le lit du roi et monte sur la terrasse. Maubad se réveille et s'aperçoit de la substitution, il réclame de la lumière, mais Wîs reprend habilement sa place et persuade Maubad qu'elle ne l'a point quitté.

Maubad part en guerre contre l'empereur du Roum (grec), et décide d'emmener Râmîn et enferme Wîs dans le château-fort inaccessible « Caverne-des-Démons ». À l'armée, Râmîn dépérit à tel point que, sur les supplications des grands, Maubad consent à lui rendre sa liberté. Râmîn vole vers le château, il lance une flèche, où il a gravé son nom et qui vient se ficher dans le bois du lit de son amie. Pendant qu'il escalade le mont, Wîs se rend sur la terrasse d'où elle fait couler une corde faite de quarante pièces de soie de Chine nouées. Ils passent là neuf mois de délices. Quand le roi revient à Marv, la princesse Zerrîn-Guis, leur ennemie et magicienne les dénonce. Le roi se hâte avec toute son armée vers le château et accuse de négligence Zerd à qui il avait confié « Caverne-des-démons ». Râmîn réussit à s'enfuir, mais Maubad apercevant la corde, abreuve Wîs et la nourrice de reproches et la fouette cruellement. Il rentre à Marv, accablé des reproches pour la violence qu'il a exercée sur Wîs, et là il doit encore subir les reproches de Chahrou. Finalement il envoie Zerd rechercher Wîs. Zerd supplie Maubad de pardonner aussi Râmîn qui s'était réfugié chez lui. La vie repend dans l'insouciance. Maubad doit partir pour le pays de Zâbol[1]. Il fait poser volets et serrures partout et, pour montrer sa confiance à la nourrice, il lui remet les clés.

[1] Zâbol (Zabol) est une ville de la province de Sistan-o Baloutchestan de l'Iran actuel, située à la frontière avec le Pakistan et l'Afghanistan. Dans le *Châh-Nâmeh*, Zâbol est le pays natal du héros épique Rostam.

Râmîn quitte l'armée et revient en ville ; Wîs supplie la nourrice de lui ouvrir la porte mais cette fois-ci la vieille femme est intraitable. Alors Wîs grimpe aux cordons faits du rideau de la salle et elle rejoint Râmîn dans le verger. Mais le matin Maubad, après un long combat intérieur, revient à Marv, cherche partout Wîs. Râmîn s'est échappé à temps et Wîs s'est endormie. Maubad se précipite pour la tuer mais le sage Zerd implore la grâce de Wîs. Celle-ci prétend que c'est un archange, tout de vert vêtu, qui l'a transportée dans le jardin et plongée dans un songe délicieux.

Un jour où le roi a organisé un banquet dans le jardin, un ménestrel chanteur chante un poème original. Maubad comprend et furieux, s'élance sur Râmîn pour le tuer, celui-ci lutte avec lui et le jette à terre. Un sage, grand astrologue, nommé Beh-Gouy (Beau-Parleur), provoque les confidences à Râmîn et lui reproche sa folle passion. Râmîn décide de partir et le roi lui donne la charge de connétable du pays Mâh. Alors Râmîn prend congé de Wîs, au cours d'un entretien dans le jardin, ils se promettent fidélité et Wîs met Râmîn en garde contre les belles filles de Gourâb (situé au sud de Hamadan actuel). Pourtant, il y tombe amoureux de Gol (Rose) et se marie. Mais au bout d'un mois, Râmîn irrite Gol en comparant sa beauté à celle de Wîs.

Incontinent, Râmîn écrit à Wîs une lettre dure, insolente, où il raconte sa vie présente et signifie à son amie qu'il n'a plus besoin d'elle. Cette lettre satisfait Maubad. Wîs tombe malade et écrit dix lettres à Râmîn et envoie Azîn les lui porter. Un jour que Râmîn chevauchait à travers la campagne, une jeune femme lui offre un bouquet de violettes, ce qui lui rappelle Wîs, et l'amour le reprend. Tout désemparé, il est interrogé par son beau-père, Rofayda, et il célèbre son amie lointaine. Rofayda dit à sa fille Gol qu'elle n'a rien à attendre de Râmîn. Après un long monologue, Râmîn demande son rapide coursier et s'élance vers Khorassan. Il rencontre Azîn et lit les lettres de Wîs, et il lui écrit une réponse qu'Azîn se hâte de rapporter à Wîs. Un garde annonce l'arrivée de Râmîn. La nourrice jette sur le roi Maubad un charme qui le plonge dans un pesant sommeil. De la fenêtre, Wîs adresse des reproches, non à Râmîn, mais à son coursier Bahâr. Toute la nuit Râmîn reste devant la fenêtre sous la neige, car la jalousie empêchait Wîs d'accepter l'idée de réconciliation. Comme le jour va paraître, elle le ramène au palais et le cache dans le gynécée. Ils passent un mois ensemble. Râmîn décide de revenir officiellement à la cour, il quitte le château, parcourt une étape, revient le lendemain en habit de voyage, couvert de poussière et ainsi Maubad l'accueille avec joie.

Au printemps, le roi décide d'aller chasser en Gorgân avec Râmîn. Ne supportant plus cet éloignement, Wîs demande à la nourrice de l'aider. Celle-ci lui dit qu'il faut en finir : « Si

Maubad disparaissait, la couronne reviendrait à Râmîn ». Wîs écrit à Râmîn. Il revient, et s'introduit au château, accompagné de quarante hommes déguisés en femmes qui massacrent les gardes du palais. Mais, Zerd, comme gardien de Wîs et des trésors du roi résiste et est tué par Râmîn. Ce dernier enlève Wîs, se saisit du trésor royal dont il use pour constituer une armée et combattre son frère Maubad. Celui-ci, partant en guerre, est tué par un sanglier. Finalement, Râmîn est proclamé roi, il épouse Wîs et règne sagement ; devenu veuf, il transmet son pouvoir à son fils aîné et après trois années de prières passés auprès des restes de sa femme défunte, il la rejoint dans son tombeau[1].

c. Panorama de la littérature persane au XIe siècle

L'histoire littéraire d'un peuple n'est concevable qu'à la lumière des faits historiques. La tradition littéraire de l'Iran, enracinée dans la pensée religieuse, philosophique et scientifique iranienne, se nourrit du grand corpus de la littérature pehlevie[2]. Cette littérature, d'après son évolution, se subdivise en deux grandes périodes, à savoir avant et après l'invasion arabe au VIIe siècle. En effet, les vestiges les plus anciens de la littérature de la période préislamique se retrouvent à la fois dans les inscriptions des rois achéménides et dans les textes écrits en pehlevi. La période islamique, qui a converti la majeure partie des Iraniens à l'Islam, a également connu de longs troubles sociopolitiques. L'une des conséquences de cette conversion était l'adoption de l'alphabet arabe et l'adaptation des thèmes de l'ancienne littérature pehlevie à la nouvelle religion :

> Par suite de cette conversion, l'esprit des Iraniens subit une modification profonde. Nombre de légendes historiques, qui survivaient dans la tradition nationale ou religieuse, furent sauvées de l'oubli par les auteurs d'épopées en langue persane ; mais les autres œuvres littéraires, prose et poésie, subirent l'influence de l'Islam et les survivances de l'antique Iran s'y trouvent en nombre aussi réduit que parmi les innombrables croyances populaires[3].

---

[1] Le résumé du roman est une adaptation du résumé épisodique élaboré par Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, pp. 99-104.

[2] Zabihollah Safa, *Târikh-é adabiyât dar Iran* (l'histoire de la littérature en Iran), tome 1, Téhéran, Qoqnoos, 2009, pp. 42-45. En effet, après l'invasion arabe, d'une littérature abondante ne subsiste qu'un petit nombre d'ouvrages dont la plupart sont des textes religieux mazdéens. Durant les trois premiers siècles de l'Islam, pour empêcher la disparition totale des œuvres en pehlevi, de nombreux savants les traduisirent en arabe. Parmi les ouvrages littéraires, historiques et scientifiques les plus importants qui furent traduits du pehlevi en arabe, on peut citer : *Kalila et Dimna*, *Khodây-Nâmeh*, *Sandbâd-Nâmeh*, *Bakhtiâr-Nâmeh*, *L'histoire de Rostam et Esfandyâr*, *L'histoire de Bahram Tchoubîn*, *Kârnâmak Anouchirvân*, *Lohrâsb-Nâmeh*, ainsi que de nombreux autres ouvrages dans les domaines de la religion, des mathématiques, de l'agriculture, de l'histoire.

[3] Henri Massé, *Anthologie persane*, p. 10.

La littérature de l'Iran islamisé se définit elle-même par deux périodes majeures : classique et moderne. La période classique dont le XIe siècle est l'âge d'or, s'étend du Xe siècle jusqu'au XIVe siècle de l'ère chrétienne et se caractérise par la place considérable qu'y tient la poésie. En effet, pendant longtemps, la langue persane, ne connaissait d'autre terme que la poésie pour définir la littérature. Claude-Claire Kappler écrit : « Dans la culture persane, la poésie n'est pas un simple ornement de la vie : elle est tissée dans la vie et la sensibilité. Elle est part intégrante de l'expérience la plus vitale[1]. » Et Comme le dit Jan Rypka :

> Parmi les littératures des peuples islamiques, la littérature persane est réputée la plus belle pour sa poésie. Les Arabes et les Turcs eux aussi possèdent de grands maîtres dans les belles lettres, mais chez les Iraniens les rapports des poètes avec leur peuple et leur nation sont beaucoup plus intimes que partout ailleurs. Le Persan possède en général un sens artistique très développé. Si les arts plastiques de l'Islam se situent parmi les plus remarquables du monde, c'est avant tout grâce au génie iranien. Je dirais presque que les Iraniens sont les Français de l'Orient. Chez les uns comme chez les autres, la production littéraire et artistique, présente une étendue et une valeur inappréciable[2].

Toutefois, la poésie persane, à ses débuts, tout en gardant de profondes attaches avec la littérature de l'Iran préislamique, notamment pehlevie, s'inspire des modèles arabes :

> La poésie de langue iranienne, dès l'antiquité, possédait ses règles particulières, appliquées dans l'*Avesta* tout comme dans le *Mémorial de Zarîr*[3]. Grâce à quelques poètes provinciaux, dont le meilleur est Baba Tahir d'Hamadân, cette poésie persane semi-populaire, uniquement fondée sur le nombre des syllabes comme la poésie française (et non sur la quantité comme la poésie arabe), se maintiendra longtemps en Perse sous le nom de *fahlaviyât* (*fahlavi*, c'est-à-dire *pehlevi*), à côté de la poésie classique, désormais soumise aux règle des théoriciens arabes[4].

---

[1] Claude-Claire Kappler, « La Chevelure dans le *Dîvân* de Hafez : paradis des sens et image du monde », dans *Images et représentations en Terre d'Islam, Actes du colloque International d'université des Sciences Humaines, département d'Etudes Persanes, 3 et 4 février 1994*, publiés par les soins de Hossein Beikbaghban, Téhéran, Presses Universitaires d'Iran, 1997, p. 182.

[2] Jan Rypka, « Les Sept princesses de Nizami », dans *L'Âme de l'Iran*. Sous la direction de René Grousset, Louis Massignon, Henri Massé, Paris, Albin Michel, 1951, p. 101.

[3] C'est un poème qui raconte les histoires d'amour du héros Zariadrès (Zarîr) et sa bien-aimée Odatis. Ce poème était si célèbre et si goûté que, selon Charès, les Perses avaient représentés cette histoire sur les murs des temples et des palais, et même dans leurs maisons particulières. Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 23.

[4] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 40.

Ainsi, la civilisation de l'Iran préislamique connaissait déjà la poésie, mais cinq siècles après l'invasion arabe tous les genres littéraires s'y sont épanouis avec des œuvres qui demeurent la plus belle floraison dans le jardin singulièrement riche de la poésie persane. Comme l'indique Émile Benveniste, « l'originalité des Persans en matière de technique poétique a consisté à assujettir le mètre syllabique iranien à la prosodie quantitative arabe[1]. »

À l'époque de Gorgâni les genres littéraires ne sont pas encore vraiment codifiés, mais les auteurs apportent une grande attention à la forme de leurs écrits. Roudaki (914-943) surnommé « Maître des poètes » est le premier qui ait déjà cultivé presque tous les genres : panégyrique, élégie funèbre, lyrisme amoureux, poésie bachique, poésie narrative et morale. Il est aussi le premier qui versifie *Le Livre de Kalila et Dimna*[2].

Le lyrisme s'est affirmé avec force dans les « Quatrains » (*Robâiyat*) d'Omar Khayyam (1040-1123). La poésie épique est d'abord récit de gestes, mais elle connait déjà son apogée au XIe siècle avec *Châh-Nâmeh* de Ferdowsi (940-1020). En construisant son œuvre sur les légendes, les mythes et l'histoire du passé national, Ferdowsi y réunit l'ensemble des idéaux sur lesquels s'est édifiée et s'est maintenue la culture iranienne.

La littérature didactique, comme un genre très ancien, en vue de l'éducation des princes, illustre des maximes ou des conseils moraux. Elle est représentée principalement par *Le Livre de Kalila et Dimna*. Un peu plus tardif sont les ouvrages de morale et de politique composés à l'intention des souverains : le *Livre de politique,* écrit par le ministre iranien des Seldjoukides Nezâm al-Molk (1018-1095), et le *Livre de Qâbous* (*Qâbous-Nâmeh*, 1082)[3], écrit par Qâbous, un prince de la dynastie des Ziyarides[4] au nord de l'Iran.

Le récit d'amour (*dâstân*), déjà très cultivé et apprécié dans l'Iran préislamique, est devenu l'un des genres favoris des poètes dès le XIe siècle. Sans doute est-ce à l'imitation des récits d'amour que Ferdowsi a développé le thème dans de nombreux épisodes de son *Châh-Nâmeh*. Dans l'univers épique persan, l'amour débouchant généralement sur le mariage, tient

[1] Cité par Henri Massé, *op. cit.*, p. 40.

[2] Une version persane des fables indiennes (*Panchatantra*) de Bidpâi en sanscrit connaît déjà une traduction désormais perdue en pehlevi au VIe siècle. C'est à partir de cette version, destinée à l'éducation morale des princes que l'Iranien, Ibn al-Muqaffa a fait une traduction en arabe vers 750. Ibn al-Muqaffa, grand prosateur de langue arabe est né vers 720 de parents zoroastriens à Gour de la province de Fars en Iran. Il s'est converti à l'Islam quand il était un jeune adulte. Il est exécuté par le calife Al Mansour vers 757 pour des raisons politiques et idéologiques. Plus tard au XVIIe siècle, le poète français, La Fontaine inspiré par *Le Livre de Kalila et Dimna*, fera une adaptation de ces fables en français dont les bien connues sont : « Le Chat, la Belette et le Petit Lapin », « Les Deux Pigeons », « La Laitière et le Pot au lait ».

[3] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, traduit en français par Amédée Querry *: Le Cabous namè, ou Livre de Cabous, de Cabous onsor el Moali*, Paris, E. Leroux, 1886. Dans cette recherche, l'édition de référence sera celle de Querry.

[4] Les Ziyarides étaient une dynastie persane qui gouverna les provinces caspiennes de Gorgân et de Mazandaran de 920 à 1090 environ.

une place assez importante, mais il n'en constitue pas moins le principe fondateur, et n'ordonne jamais la prouesse du héros. C'est plutôt avec Gorgâni et son successeur Nezâmi (vers 1140-1209) que ce genre prend son essor comme un genre courtois. Avec le galant Râmîn, Gorgâni met en scène un héros courtois qui cherche une identité bien différent du héros épique et oublie ainsi ses devoirs de guerrier d'autrefois.

À la fin du XIe siècle, la poésie mystique est apparue sous forme de *masnavi* avec Sanaï (1080-1131). Auparavant, comme les poètes moraux, les mystiques s'exprimaient dans des courtes pièces de quelques vers, comme quatrains ou *ghazal*[1]. Dès le début du XIIe siècle, les Dîvân[2], les recueils de poèmes contiennent généralement un grand nombre de ghazal, courts poèmes de même structure et de même rime qui constituent la forme la plus courante du lyrisme amoureux. À côté d'une poésie évoquant tous les thèmes, une littérature en prose concerne les histoires des prophètes et les exploits des saints de l'Islam. Elle évoque très volontiers la figure de Joseph, fils de Jacob, ou la visite de la reine de Saba, Belqis, à Salomon. C'est aussi dans un persan limpide que le poète-philosophe Nasser Khosrow (1003-1060) composa son *Journal de voyage.* Il faut encore réserver une place à part aux ouvrages philosophiques et scientifiques d'Avicenne[3] et de Ghazali[4].

d. Place du roman d'amour en Iran

L'amour, issu d'un désir charnel ou mystique, est le thème le plus révélateur de la littérature persane qui prouve sa place prépondérante dans l'imaginaire iranien. Chaque époque a proposé des modèles d'amours différents qui ont des impacts différents, relatifs à des contextes, à des publics différents.

L'époque parthe selon le savant iranien, Jalal Khaleghi Motlagh, serait l'explosion de la manifestation d'une exaltation romanesque, fine et délicate dont l'histoire d'amour de Wîs

[1] Le poème lyrique ou *ghazal* dans la poésie persane a une forme unique et constante. C'est une pièce composée de quatorze à trente vers, dont chaque couplet forme une strophe. Les premiers vers de ces couplets sont toujours blancs et les deuxièmes portent les rime unique qui est respectée tout au long de la pièce.

[2] Comme le souligne Henri Massé, le Dîvân, terme originairement iranien, popularisé par l'administration turque (d'où le français : *douane* et l'italien : *doana, dogana*) signifie tout d'abord « le registre ». Ce sens s'est maintenu pour la littérature où le *dîvân* d'un poète oriental est « le registre, le recueil de ses œuvres ». (*Cf. Le Divan oriental-occidental* de Goethe). *Anthologie persane*, p. 6.

[3] Abou Ali Sina, né en 980 en Afchana près du Boukhara et mort en 1037 à Hamadan, est à la fois philosophe, médecin, savant et théoricien de la musique arabo-persane. Il est l'auteur d'un *Canon de la médecine* et d'une encyclopédie philosophique *Kitâb al Chifa* (le *Livre de la guérison*). C'est grâce à son œuvre et à celle d'Averroès que les scolastiques connurent Aristote et la pensée grecque. À propos de l'accord du luth oriental (ud), il proposa le schéma *La. Ré. Sol. Mi*, qui devra être adopté ultérieurement en Europe sur le luth et la guitare. Voir Mary Boyce, *The Parthian Gôsân and Iranian Ministrel Tradition*, pp. 121-123.

[4] L'un des plus grands théologiens de l'Islam, né en 1058 en Khorassan, Tous ; il y meurt en 1111. Dans son œuvre principale, *L'Écroulement des philosophes*, il a critiqué la philosophie islamique d'Avicenne et Fârâbi et en a développé les raisons dans une philosophie mystique.

et de Râmîn est la preuve[1]. L'importance littéraire de cette époque réside plutôt dans les récits épico-romanesques dans lesquels la vie de la noblesse et des pahlavân[2] sont les sujets principaux[3]. En effet, au calme des Achéménides, les Parthes-Arsacides ont répondu par des cris d'ardeur et d'amour. Ces cavaliers farouches qui se fondaient avec leurs montures ne pouvaient décidément pas se soumettre à la vie austère et protocolaire de leurs prédécesseurs et préféraient tournois, chasses et banquets. Loin d'être fruste, le seigneur parthe développait un amour courtois drapé d'une attitude chevaleresque. Ses valeurs essentielles se résumaient à la sagesse, la prouesse, la générosité et la fidélité, c'est-à-dire les qualités d'un code d'honneur qu'il nommait 'Ayyâri[4].

Ainsi, le roman de *Wîs et Râmîn* serait l'un des plus anciens récits d'amour que la littérature préislamique de l'Iran connaissait déjà en langue pehlevie. Parmi ces récits d'amour, les plus célèbres sont le roman descriptif d'*Ardéchir Pâpakân* qui raconte l'histoire d'amour d'Ardéchir et de Golnâr et la version pehlevie d'un récit d'amour à l'origine grecque au nom de *Vâmeq et Azrâ*, que le poète persan, Onsori de Balkh (vers 961-1039 ou 1040), a versifié en persan. En effet, les récits d'amour sous la forme de la poésie émotionnelle et romantique n'étaient pas nouveaux à l'époque de Gorgâni. Un siècle avant Gorgâni, le poète épique, Ferdowsi, a habilement greffé des épisodes amoureux dans son épopée. Les principaux récits d'amour du *Châh-Nâmeh* sont : *Rostam et Tahmineh, Syâvôch et Soudâbeh, Zâl et Roudâbeh, Bîjen et Manîjeh, Gôchtâsp et Katâyoun*. L'origine ces deux derniers remonte aussi à l'époque parthe[5].

Mais si le roman de Gorgâni se définit comme point de départ du roman d'amour, au sens actuel du mot, c'est parce que chez lui le héros épique, qui se révèle chez Ferdowsi par la suite insatiable d'exploits guerriers, est remplacé par un héros romanesque qui se dévoile dans

[1] Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh va Wîs o Râmîn* : moqadameh i bar adabiyât-é pârthi va sâssâni » (*Bîjen et Manîjeh* et *Wîs et Râmîn* : introduction à la littérature Parthe et Sassanide », dans *Madjaleh-yé Iranshenasi* (Revue d'Iranshenasi), 1990, pp. 273-298.

[2] Le mot *pahlavân* en persan moderne désigne un héros, mais plus souvent dans les textes anciens, le « mot est employé comme qualificatif, avec des connotations qui toutes évoquent l'antiquité iranienne, les temps héroïques des pahlavân : il se traduit, selon le cas, "ancien, antique" ou " iranien ou princier", etc. » Gilbert Lazard, « La Source en "Fârsi" de *Vîs o Râmîn* », p. 83. Il convient aussi de noter que, le titre de Rostam, le héros par excellence du *Châh-Nâmeh*, l'Hercule de l'Iran, est celui de *djahân pahlavân*, c'est-à-dire le héros du monde. Le mot ressemble au paladin français dont l'origine étymologique vient du latin *palatius*. Paladin aurait été un homme qui s'occupait d'une charge importante dans le palais d'un roi.

[3] Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs o Râmîn* », p. 294.

[4] 'Ayyâri est une institution de confrères conjurés dont les membres, ayant des objectifs et des valeurs communes, sont engagés dans une certaine règle de conduite. L'origine du mot vient, selon les recherches de Malek-ol-shoara Bahar, du mot de *yâr, adiyâr, iyâr* définissant l'ami ou le compagnon. Voir Parviz Natel Khanlari, *Chahr-é Samak* (Ville de Samak), Téhéran, Âgâh, 2006, p. 70. D'après Geo Widengren, l'origine de l'institution remonterait à l'époque féodale des Parthes où *adyâvar* signifie « frère » et « disciple ». *Les Religions de l'Iran*, p. 329.

[5] Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs o Râmîn* », p. 289.

des aventures amoureuses et galantes. L'amour dans l'imaginaire iranien, provient d'une idéologie immuable et parfaite : l'humanisme mazdéen, où l'individu n'est pas placé au centre de l'Univers, mais au centre de son univers, qui implique la maîtrise de soi. C'est sûrement dans cet univers interne que chacun, libre et pleinement responsable de ses actes, a le choix de maîtriser ses sentiments ou de développer ses désirs vicieux.

e. Contexte historique et géographique du récit

En général, l'histoire réelle d'une nation se définit par les informations enregistrées, dont les écritures sur pierre ou les épigraphes sont connus comme les plus indéniables. Mais, dans le domaine littéraire, l'histoire narrative se combine parfois avec celle du réel et du mythique et falsifie donc les événements propres à une époque donnée. Il est souvent difficile de faire une distinction précise : les confins de ces histoires sont étroitement entrelacés surtout dans l'épopée ou le récit médiéval. C'est le cas du texte de Gorgâni qui, en étroite harmonie avec les conditions sociales, politiques et culturelles de la société, fait comprendre une partie de l'histoire préislamique de l'Iran.

Le temps historique dans lequel se déroule l'action du roman, remonte à l'époque parthe-arsacide. Les valeurs qui se dégagent du récit de Gorgâni, sont celles de la société préislamique de l'Iran : légitimité royale, loyauté des vassaux, importance de l'idée de justice, lutte du bien contre le mal, et soumission au destin. Ce sont des idées typiquement iraniennes qui tirent leurs origines d'une morale spécifique et véhiculent à la fois la littérature épique et romanesque. Panégyriste de Togrul Beg, Gorgâni n'a pas de grande réserve à l'égard du monde qui l'entoure. En effet, un bon nombre d'événements représentatifs du récit comme le mariage, la femme et l'amour sont en contradiction parfaite avec l'Islam et ses principes.

Si Gorgâni avait écrit son roman vingt ans plus tard, un certain nombre d'événements du roman pourraient être historiquement liés à la victoire d'Alp Arsalân (le neveu de Togrul Beg, 1063-172) contre les Byzantins. Mais, les conditions géographiques, les traits de féodalité, de religion, de mœurs même évoquent davantage « l'antiquité iranienne, les temps héroïques des pahlavân[1] », c'est-à-dire, la période parthe. Les lieux principaux du récit sont situés dans l'Iran du Nord, depuis le Khorassan oriental jusqu'à la Médie, ou plus exactement de Marv à Hamadan, ce qui correspond au cœur de l'empire parthe. Ainsi le village de Khouzân, où Wîs et Râmîn étaient confiés à la nourrice pourrait être situé quelque part entre

[1] Gilbert Lazard, « La Source en "Fârsi" de *Vîs o Râmîn* », p. 83.

les deux villes[1]. Selon le récit, la nourrice pour rejoindre Wîs à Marv, passe une semaine sur la route :

> Pour Wîs elle emporta tout ce qu'il lui fallait, tout ce qui convenait aux personnes royales ; et en une semaine elle parvient à Marv : son corps brisé semblait tout près de rendre l'âme. (Henri Massé, p. 85)

De l'autre côté, les amants galopent dix jours depuis de Marv pour arriver chez Behrouz, l'ami de Râmîn à la ville de Rey[2] :

> Durant dix jours ils parcoururent ce désert ; de Marv, reine du monde, à Rey ils arrivèrent. Or donc à Rey, Râmîn possédait un ami digne de lui, alors qu'il fallait l'être. Un gentilhomme méritant et sans défaut. (Henri Massé, p. 182)

Il est remarquable de noter que le texte de Gorgâni ne souffle mot de la région de Khouzestan (Fârs), le berceau d'origine des Achéménides et Sassanides.

f. Le roman et ses manuscrits

Le roman de Gorgâni nous est intégralement conservé par quatre manuscrits. Il existe aussi deux brefs résumés de l'histoire ainsi que quelques manuscrits lacunaires et discontinus de différents épisodes du roman. Le lecteur occidental a connu ce roman, grâce à la publication d'un manuscrit en 1864 par Nassau Lees et Munchi Ahmad Ali, comportant de nombreuses fautes et lacunes, conservé à Calcutta (Bibliotheca Indica). Les trois autres manuscrits sont celui de la Bibliothèque Nationale de Paris (Suppl. persan 1380, cat. Blochet, 1203), le manuscrit de la Bibliothèque de Berlin (Bibliothèque Berlin, cat. Pertsch, n° 681) qui a été malheureusement perdu après la deuxième guerre mondiale, et celui d'Oxford (Bibliothèque Bodléienne, manuscrit Elliot 273).

[1] Vladimir Minorsky, « *Vîs u Râmîn*, a Parthian Romance », p. 440.

[2] Située à 15 km de la capitale au sud-est de Téhéran, cette ville était le centre religieux des zoroastriens. L'*Avesta* en parle sous le nom de Raga, la Bible (Livre de Tobie, I, 16) en parle sous le nom de Ragès, ville des Mèdes, et elle était également connue sous le nom de Rhagès pour les Grecs. Certains historiens attribuent cette ville au roi mythique Houchang, fils de Gayômard (premier homme mortel). Cette ville est considérée par certains, comme le lieu de naissance de la mère de Zoroastre. Le passé de cette ville est intimement lié à celui de la Perse antique. Elle est comparable par son âge aux villes de Ninive et Babylone, son rayonnement similaire à Ecbatane, avant l'Islam (Hamadan actuel), à Bagdad ou Nichapour (en Khorassan), après l'Islam. Voir Ilmira Dadvar, « Chahr-é ârmâni, az ostoureh tâ adabiyât » (Ville utopique, du mythe à la littérature), dans *Literature and Mythology*, Téhéran, SAMT, 2004, pp. 76-87.

Le roman de Gorgâni faisant l'objet de plusieurs citations par les poètes comme Nezâmi, est passé très tôt à Géorgie (environ en 1105). Apprécié par la reine Tamara (1184-1212), Sergis de Thmogwi l'a traduit en prose : *Wisramiani*. En effet, la version géorgienne est une traduction libre du roman qui conserve intégralement l'esprit de l'original persan. Dans cette version un grand nombre d'images et de procédés de rhétorique sont tombés mais, dans l'ensemble, le traducteur n'a pas trop trahi le poème de Gorgâni[1]. Plus tard en 1912, la version géorgienne sera traduite en anglais par Olivier Wardrop[2]. En 1959, Henri Massé a traduit le roman du persan en français selon l'édition de Mojtaba Minovi (Téhéran, Broukhim, 1936). Selon Pierre Gallais, la transmission du roman de l'Ispahan en France, devrait avoir trois étapes. D'abord le roman est passé de l'Iran vers le monde arabe, puis du monde arabe vers l'Occident musulman et finalement de l'Espagne vers la France :

> Passage du persan à l'arabe, voyage depuis l'Orient jusqu'à l'Occident musulman — car il est assez peu vraisemblable que ce soit en Orient que les chrétiens d'Occident aient été le chercher —, passage enfin de la société musulmane à la société chrétienne ; selon toute probabilité ce dernier passage s'est effectué en Espagne, centre culturel islamique plus important que la Sicile, et où les contacts entre Arabes et chrétiens étaient plus anciens et plus denses[3].

Cependant, le problème de cette transmission c'est le fait qu'en arabe aucune traduction n'est attestée, tandis qu'il en existait déjà au début du XIIe siècle, au moins une, dans le monde chrétien.

g. Le poète : Fakhrodîn As'ad Gorgâni

Originaire de Gorgân, situé au Sud-est de la Mer Caspienne, Gorgâni fait partie de ces poètes dont on connaît peu la biographie et dont la vie s'efface derrière l'œuvre. Nous n'avons aucun document qui permette de fixer avec précision la date de naissance et de mort du poète, ou même l'âge qu'il avait en écrivant le roman de *Wîs et Râmîn*. Tout ce que l'on sait de lui se déduit donc de l'examen de son poème où dans la postface il s'est ainsi présenté :

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Trsiatn et Iseut et son modèle persan*, p. 98.
[2] Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, p. 13.
[3] Pierre Gallais, *op. cit.*, p. 135.

> Seigneur ! Pardonne à ce jeune homme qui fut le rédacteur de ce brillant récit ; puisque c'est toi, mon Dieu ! Qui agrée les excuses de tes adorateurs, ne juge pas son âme en te fondant sur ce qu'en ce livre il a dit. (Henri Massé, p. 472)

Le poète a écrit son roman à Ispahan, sous le règne de Togrul Beg, fondateur de la dynastie des Seldjoukides[1], des Turcs venus d'Asie Centrale. Gorgâni faisait probablement partie des fonctionnaires de la cour de Togrul Beg, et il a écrit son roman sous le patronage du sultan. C'est pourquoi dans l'introduction versifiée de son poème il a fait le panégyrique de Togrul Beg et ses conquêtes. Il s'avère que le poète a écrit d'autres ouvrages remarquables, malheureusement tous perdus, et des poésies lyriques dont trois ont été conservées. Pourtant selon les documents historiques, la composition de *Wîs et Râmîn* pourrait logiquement se placer entre les deux dates où Togrul Beg s'empare d'Ispahan en 1050 et de Bagdad cinq ans plus tard. Au cours d'un long prologue, Gorgâni, après avoir fait les louanges de Dieu et l'éloge de Mahomet, s'est étendu complaisamment sur les conquêtes et la gloire de Togrul Beg, en écrivant : « Ispahan se glorifie d'être sa résidence et Bagdad en est jalouse[2].» Quant à la vie personnelle du poète, une confidence, glissée vers la fin de *Wîs et Râmîn*, nous apprend qu'il a longtemps, ou peut-être souvent, été amoureux, mais qu'il n'a jamais trouvé le bonheur dans cet état :

> Que l'amour ne soit pas ! Qu'il soit tel, s'il doit être, l'amoureux obtenant du sort jeune son droit ! Que c'est suave, un tel amour, un tel état, lorsque si bon présage échoit à l'amoureux ! En amour, un pareil bonheur est nécessaire, pour que l'amour après les peines soit aisé. Que de jours j'essayai l'amour ! Mais de par lui, je ne fus pas heureux de la sorte, un seul jour ! Or, maintenant, le temps n'est plus ce qu'il était ; sans doute, il est passé, le seul bon de ses jours… (Henri Massé, p. 431)

Une histoire raconte que le poète était amoureux d'une belle fille et une nuit qu'ils étaient ensemble, il a allumé des bougies autour du lit de sa bien-aimée endormie et alors qu'il la contemplait, l'une des bougies s'est renversée brûlant ainsi la maison et son amante. Dès lors, imprégnée de cette douleur, il chante des sentiments passionnés. D'après Pierre Gallais,

[1] L'Iran, ayant subi l'invasion arabe, avait recouvré son indépendance grâce à plusieurs dynasties nationales dont la dernière succomba sous la poussée des Turcs venus d'Asie Centrale (en 999). La dynastie des Ghaznévides turcs, fondée par un grand homme de guerre, le sultan Mahmoud, déclina rapidement après sa mort. Le fondateur d'une autre dynastie turque (appartenant à un groupe de tribus dont les princes devaient bientôt se partager toute l'Asie Occidentale) fut Togrul Beg. Henri Massé, Introduction du *Roman de Wîs et Râmîn*, p. 5.
[2] Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, p. 33.

« sans doute est-ce cette expérience personnelle de tourment amoureux qui, jointe à son grand talent et à sa bonne connaissance du pehlevi, l'a incité à choisir son sujet[1]. »

L'un des vers de son roman, qui fait allusion à l'histoire d'enterrement d'Omar, le calife sunnite, dévoile aussi les idées religieuses de Gorgâni. D'après les récits chi'ites, la terre n'acceptait pas le corps de ce calife[2] : « Si mon corps doit mourir captif de ses regrets, nul tombeau ne pourra le recevoir en terre. » (Henri Massé, p. 428). Gorgâni semble avoir fait de solides études, il connait parfaitement les sciences de son temps, ainsi que la philosophie et l'astronomie. L'épisode de la « Description de la Nuit », met en évidence son savoir sur la constellation où il a utilisé d'un certain nombre de terme techniques dans ce domaine :

> Le firmament semblait une muraille en fer où les astres étaient fatigués d'avancer. Le Bélier, le Taureau se tenaient face à face, et ils avaient flairé l'odeur du lion céleste ; comme ils craignaient ce lion, ils demeuraient en place, tandis que s'enfuyaient promptement les étoiles. Deux figures semblaient deux amis endormis, l'un à l'autre liés comme les seaux d'un puits. Aux pieds de tous les deux sommeillait le Cancer ; […]. Plus loin, la Vierge, ayant en sa mains deux épis, en place demeurait comme ivre, languissante. Et la balance avait toutes cordes rompues, ses plateaux déposés et son fléau brisé. Le Scorpion, joignait à sa queue, languissait comme un homme accablé par le froid. (Henri Massé, pp. 72-73)

L'étendu et la qualité des connaissances de Gorgâni sont saisissables à travers son poème. En effet, son œuvre reflétant les croyances de son temps, montre amplement qu'il aurait reçu une instruction convenable et qu'il aurait acquis par la suite une sérieuse connaissance sur les antiquités iraniennes. Gorgâni connaissait certainement la langue pehlevie parce qu'il a rédigé son poème à partir d'un texte pehlevi. Il écrit : « Pour quiconque connaît la langue pehlevie, Khorassan est le lieu d'où nous vient la lumière » (Henri Massé, p. 157). Il connaissait probablement l'arabe aussi car au cours de son roman il a fait allusion à un certain nombre de récits traditionnels du *Coran*.

g-a. Style de Gorgâni

Pour la première fois, avec l'art et la sensibilité poétique de Gorgâni, la littérature persane peut parler d'une œuvre romanesque qui aura de multiples héritiers tout au long de sa période classique. Les 113 épisodes de l'histoire forment un ensemble cohérent. L'histoire est

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 96.
[2] Sadegh Hedayat, art. cit., p. 388.

contée dans un style des plus précieux, aussi précieux que le plus courtois des romans courtois occidentaux, et ceci jusque dans les instants les plus intimes des amants. Gorgâni fidèle aux techniques de ses prédécesseurs, a pourtant un style et une tonalité personnelle, un style élégant et subtil, qui ne relève pas d'une préciosité fatigante comme celui de Nezâmi son successeur, mais qui est le produit d'une imagination libre :

> Donc, cette histoire de Wîs et Râmîn, les hommes éloquents d'autrefois l'ont contée, montrant leur valeur en langue fârsi, langue en laquelle ils étaient passés maîtres. Ainsi, ils réalisèrent un récit continu, mais contenant des mots étranges de tout style ; ils ne peinèrent point sur les idées et les sentences dont ils ne parèrent point le récit. Mais si un écrivain capable s'y appliquait, cette histoire serait aussi belle qu'un trésor plein de joyaux, car elle est renommée, possède originalités sans nombre en ses diverses parties. […]. Donc je m'exprimerai selon mes forces, j'effacerai les vaines expressions, abrogées de nos jours et ayant perdu leur valeur. (Henri Massé, p. 7)

La richesse de vocabulaire de Gorgâni dont les mots brillent comme les pierres précieuses d'un trésor inépuisable, rendent cet ouvrage éminemment remarquable. Aucune finesse et délicatesse de la langue persane, à décrire une scène, ne lui est étrangère. Il en choisit des mots avec une telle précision et une telle justesse que la scène décrite paraît étonnamment vivante et animée. En outre, le génie de Gorgâni réside également dans les descriptions de beauté humaine dont la lune, les perles, les grenades et le cyprès sont les éternels étalons. Les images, métaphores et allégories véhiculées par son roman, ajoutent encore à la richesse du travail. Gorgâni comme un psychologue décrit par des scènes très pathétiques, les troubles intérieures de ses héros oscillant entre l'amour et l'orgueil. « On relève dans les vers de Gorgâni des traits de réalisme intéressant la connaissance des mœurs et le folklore[1] ».

Grâce aux dons poétiques et les talents narratifs de Gorgâni, la littérature persane possède une œuvre sans pareille. Il faut noter que Gorgâni en insérant les dix lettres écrites par Wîs dans son roman, est aussi fondateur d'un genre littéraire nommé *Dah-Nâmeh* (dix lettres). Ces dix lettres forment une longue élégie au cours de laquelle Wîs exprime la tristesse et le chagrin causés par la séparation. C'est une sorte de genre épistolaire en vers qu'échangent les amants et qui raconte leur souffrance de l'amour. « Cette série de lettres est sans doute la plus ancienne, mais non pas la seule en littérature persane : on citera notamment

[1] *Encyclopédie de l'Islam*, tome II. C-G, Paris, Maisonneuve et Larose, 1965, p. 1170.

les trente lettres de l'amante dans le poème *Gol et Hormoz* de Attar (XIIIe siècle) et le poème de Kâtibi (+ 1434), *Sî nâmè* « les trente lettres » de deux amants, sur le ton mystique[1]. »

h. Cadre idéologique du récit

L'idéologie ou l'éthique du récit de Gorgâni, prend sens dans la couche religieuse de la société préislamique de l'Iran. En effet, après l'invasion arabe, la nouvelle religion, l'Islam, bouleverse tout l'ordre religieux social et culturel de l'Iran. L'Islam interdit par exemple les arts plastiques et les considère comme une tendance à l'idolâtrie. Ainsi, les Iraniens passionnés d'art, pour la transmission de ses mémoires mythiques et religieuses, choisissent l'art de parole harmonieuse et rythmée afin de satisfaire ce besoin esthétique. C'est ainsi que dans le domaine littéraire, les contenus des textes deviennent énigmatiques, et la façon d'interpréter des sujets, surtout amoureux, fait osciller l'auteur médiéval entre deux religions, deux cultures et deux langues. La parole est donc la seule solution magique à laquelle les grands poètes comme Ferdowsi et Gorgâni font une très large place sous la forme du discours organisé, du dialogue et du monologue qui évoquent le passé mythique et glorifient l'identité nationale.

Le roman de Gorgâni expose de façon claire les grands principes d'une vie idéale et heureuse qui se rattachent à ceux de l'époque archaïque du récit : le temps de Zoroastre et ses idées humanistes qui se résument en une lutte constante entre les forces de la lumière et des ténèbres. Les différents épisodes du roman reflètent totalement les traditions et les coutumes des périodes précédentes de l'Islam. Dans le cadre idéologique de l'Islam, comme dans celui du christianisme, on le sait bien, l'amour de Dieu est le seul amour réel et élevé. Toutes les autres formes d'amour ne sont que métaphores ou ébauches par rapport à cet amour. Dans ce cadre, la folie issue de l'amour-passion est souvent considérée — surtout dans la littérature mystique orientale — comme une des étapes pour arriver à la vérité suprême. En effet, le discours du fou touche les limites, où se nouent les conflits de l'âme et du corps, de Dieu et du démon, de l'innocence et de la culpabilité. Mais la passion, au sens général du mot, est quelque chose de négatif qui cause l'aveuglement et la misère de l'homme, même le plus lucide.

Chez Gorgâni, l'amour de Wîs et Râmîn n'est ni platonique ni mystique. Cet amour engendré par la fatalité du destin n'a même rien à voir avec la *fin amor* courtoise, car elle développe aussi selon Jean-Charles Huchet, « une mystique de l'amour à la fois proche d'un

[1] Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, pp. 19-20.

certain mysticisme chrétien et d'un culte de l'amour déjà à l'œuvre chez les poètes arabes[1] ». Gorgâni dès le début de son roman met l'amour des amants dans le cadre d'un destin inéluctable :

> Qui sut alors, qui donc en vint à présumer ce que le ciel avait décidé pour tous deux, ce que le sort voulait faire des deux enfants, quel stratagème il emploierait pour cette affaire ? De leurs mères tous deux n'étaient pas encore nés, leur germe n'était pas tombé sur cette terre que déjà le destin avait réglé leur sort et fixé par écrit leurs actes successifs. (Henri Massé, p. 35)

Leur amour est donc un amour inévitable mais fort charnel qui, reposant sur l'exaltation du désir, affronte tous les obstacles et réussit à diriger l'action du roman vers un idéal perdu : le règne de la justice. Du point de vue idéologique, cet amour agglutiné dans l'ensemble à la mythologie iranienne, met en scène l'affirmation du Bon Ordre dédié par Ahura Mazda à un roi juste. Les derniers vers du roman où le règne de Râmîn coïncide avec la quiétude de l'Iran, en sont la preuve:

> De Maubad on avait subi les duretés, durant plusieurs années ; or, après son trépas, on était parvenu à une vie tranquille ; quand de son injustice on devient libéré, l'on se réjouit de l'équité du roi Râmîn ; tous les gens paraissaient délivrés de l'enfer et ils semblaient assis à l'ombre du Toubâ[2]. (Henri Massé, p. 464)

Certes, Ferdowsi a déjà glorifié le passé mythico-historique de l'Iran dans son immense épopée. Mais, Gorgâni à son tour, intègre intelligemment un certain nombre d'événements révélateurs concernant le passé mythico-religieux de l'Iran dans la trame d'une histoire d'amour. Ces événements, métaphoriquement manifestés dans le récit, ne provoquent presque jamais la surprise du lecteur, comme s'ils faisaient partie de la vie courante et des croyances collectives d'un peuple. Par ailleurs, sur le plan eschatologique iranien, l'idée du salut de l'humanité, et d'une résurrection vient des préceptes de Zoroastre qui raconte qu'un rédempteur reviendra sauver l'humanité. Pourrait-on conclure que la croyance des Chi'ites de l'Iran islamisé par rapport au Prophète et ses successeurs dont le dernier reviendra un jour comme Sauveur, trouverait son origine dans le Mazdéisme ? Le témoin de cette conclusion ne

[1]Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois. La « Fin'Amor » chez les premiers troubadours*, Toulouse, Éditions Privat, 1987, p. 15.

[2] L'arbre qui croît dans le paradis des musulmans et qui fait allusion à l'arbre cosmique *Gôkart* décrit dans un texte avestique, *Bundahišn* (la création). Voir Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », dans *Journal Asiatique*, avril-juin 1929, p. 225.

serait-il pas les derniers vers du roman où Gorgâni fait allusion au paradis musulman et à l'ombre de l'arbre Toubâ, comme l'arbre primordial des mazdéens ?

h-a. Conditions socio-économiques de la société

Formé dans un cadre impérial, la trame du roman de Gorgâni offre une peinture fidèle de la société et un rapport aux pouvoirs qui la dirigent. Tout y est décrit avec une vérité conforme au réalisme historique et social de l'Iran antique. Cette société, tout d'abord reflète la structure trifonctionnelle des Indo-européens dont les principes sont déjà enseignés dans les textes sacrés. Tout au long du roman, Gorgâni fait allusion aux emblèmes représentatifs de trois castes sociales sous forme de métaphore ou de comparaison.

Il est à noter qu'en Iran antique, la religion mazdéenne était le fondement de la société où les temples du feu dirigés par les *Mages* (les prêtres de la religion naturiste pré-zoroastrienne qui formaient la caste sacerdotale du royaume des Mèdes et s'occupaient du feu sacré et tous les rites religieux de la communauté), jouaient un rôle efficace dans le système économique du pays[1]. L'*Avesta* indique que la société se divise en trois castes, les prêtres, les guerriers, les paysans, auxquelles s'ajoute parfois une quatrième caste, les artisans : « En plusieurs passages, l'*Avesta* mentionne, comme les constituants de la société, comme des groupes d'hommes ou des classes (désignées aussi par un mot faisant référence à la couleur, *pištra*), les prêtres, les guerriers et les agriculteurs-éleveurs[2]. » Gorgâni fait implicitement allusion aux couleurs déterminants des classes sociales dans un épisode du roman où Wîs en voyant des habits fort beaux, elle découvre en chacun d'eux quelques défauts:

> Le vert n'est bon que pour les vauriens ; le bleu, c'est la couleur des gens qui sont en deuil ; le blanc, c'est la couleur qui sied aux vieilles femmes, l'étoffe à deux couleurs ne convient qu'aux scribes. (Henri Massé, p. 36)

Comme la couleur rouge qui désigne la caste guerrière, le blanc est la couleur sacerdotale universelle des Indo-européens. La tenue des Mages iraniens et des Druides celtiques est blanche. Les autres couleurs fondamentales, bleu, vert, gris et jaune sont celles de la classe productrice[3]. D'ailleurs, la tripartition de la société iranienne se manifestait par trois feux particuliers appelés *Âtar*, situés dans différents temples. Un feu était réservé aux prêtres, un aux guerriers, l'autre aux paysans. Les rois parthes-arsacides comme ceux des

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des Origine à l'Islam*, p. 183.
[2] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 82-83.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 146.

sassanides, après leur couronnement se rendaient en pèlerinage au feu des guerriers qui se trouvait dans le temple de *Chîz* situé en Azerbaïdjan[1] :

> Couronnés à Séleucie-Ctésiphon, les rois sassanides s'y rendaient en pèlerinage (ils avaient hérité cette obligation de leurs prédécesseurs parthes). Ce feu était indiscutablement un symbole de royauté, les rois étaient essentiellement des guerriers[2].

Il faut ajouter aussi que tous les rois possédaient un feu personnel qui s'allumait lors de leur intronisation pour compter les années de leur règne. Ce feu s'éteignait seulement à la mort du roi[3]. Ainsi, la culture religieuse, inséparable de la culture étatique et sociale, formait les principes de la base du pays qui était souvent dirigé par un Roi-prêtre, à l'instar du roi Maubad :

> Ils [les habitants du pays de Wîs] ne te mettent pas au nombre des monarques ; même un groupe d'entre eux ne t'estime pas homme ; « mage et docteur », ainsi te nomme un autre groupe ; et « mage de violence », ainsi te nomment d'autres. (Henri Massé, p. 49)

Ce roi dont le nom indique également le *Mage* des Mèdes et le *Môbad* (prêtre) des Sassanides suggère implicitement cette image du Roi-prêtre iranien. En effet, le roi sassanide, recouvrant d'un mystérieux nimbe de gloire, est le Roi des Rois et chef de la religion. Cette notion se retrouve dans l'épopée persane. Le roi mythique Djamchîd dit à son peuple : « Je suis orné de l'éclat de Dieu, je suis roi et je suis *Môbad* ; j'empêcherai les méchants de faire le mal, je guiderai les esprits vers la lumière[4]. » Comme l'indique Henri Massé, Ferdowsi donne ce titre de prêtre parfois même aux rois sassanides[5]. Maubad est alors naturellement au-dessus de l'organisation sociopolitique du pays, puisqu'il est élu par Ahura Mazda, par le Seigneur Sage. Autrement dit, Maubad est un Roi-prêtre qui exerce une surveillance constante sur les autres classes. Et les sujets de chaque classe doivent se conformer à l'idéal qui est de servir l'État et de n'avancer que dans le sens des intérêts étatiques et collectifs. Dans cet intérêt collectif le rôle des temples du feu et les môbads qui reçoivent les offrandes des croyants est considérable. Ce rôle a été plusieurs fois mentionné par Gorgâni dans le roman :

---

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des Origine à l'Islam*, pp. 122-123.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 301.
[3] *Op. cit.*, p. 351.
[4] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 15.
[5] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 12.

> Pour cette joie je donnerai beaucoup de choses, je porterai aussi au pyrée maint joyau.
>
> (Henri Massé, p. 305)
>
> Aujourd'hui, j'irai donc au temple mazdéen, pour faire une bonne œuvre en nourrissant le feu ; j'alimenterai donc ce feu par mes largesses, en vue du bien, du calme et de la pureté.
>
> (Henri Massé, p. 452)

Il est à noter que depuis des Achéménides qui ont fait les premiers pas dans l'organisation de l'économie nationale, leurs successeurs (les Parthes-Arsacides et Sassanides) adoptaient leurs principes dans la politique et l'économie :

> L'État prélève des impôts qui frappent les propriétés, les champs, les jardins, les troupeaux et les mines. Il existait un impôt foncier tout comme un impôt sur la production industrielle ; on prélevait des taxes sur les quais des ports tout comme sur le commerce dans le pays et les dîmes sur les marchés. Les impôts collectés par les agents entraient dans les caisses des satrapies pour être versés au trésor. Ils couvraient les dépenses de la cour, de l'administration, de l'armée, mais les besoins de l'économie préoccupaient peu les dirigeants, sauf pour ce qui concernaient la construction des routes et des canaux qui répondaient à des buts militaires et administratifs aussi[1].

Or, le récit manifeste que la société connaissait la paix et l'harmonie grâce à la sagesse et la richesse de Maubad jusqu'au jour où le roi se soumet aux vices humains, pour lesquels il vide même le trésor du pays :

> Lorsque le roi Maubad eut écrit cette lettre [à Chahrou], de joyaux et trésors il vida tous ses coffres ; il envoya devers Chahrou tant de richesse que l'on ne peut noter le tout en un registre : tout d'abord cent chameaux chacun portant litière ; ensuite il y avait cinq cents chameaux de charge ; puis de même… (Henri Massé, p. 25)

En effet, le roman de Gorgâni quoiqu'il soit rédigé dans une époque musulmane, dévoile les vieilles traditions mazdéennes qui subsistaient encore. Ce fond mazdéen est saisissable aussi bien dans le domaine de l'économie et la justice du pays qu'à l'instabilité morale du roi Maubad qui n'est ni entièrement bon ni entièrement mauvais.

h-b. Féodalité

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, p. 183.

À travers les images tracées par Gorgâni, le lecteur se renseigne sur la structure de la société dans laquelle se déroule l'action du récit. En effet, contrairement à l'époque achéménide dont l'Empire se dirigeait par un pouvoir central[1], à l'époque parthe l'organisation sociale formait un état de type féodal dont la cohésion reposait sur la loyauté des princes vassaux envers leur souverain[2]. La société féodale qui peuple le roman de *Wîs et Râmîn* repose non seulement sur la valeur personnelle de l'homme, mais encore sur sa naissance qui doit s'unir étroitement au naturel généreux et aux vertus acquises. Dans le dernier épisode du roman, Râmîn confie chacune des grandes villes du pays à un prince chargé d'y rendre la justice :

> Puis à Rohhâm il confia Tabarestân — Rohhâm, favorisé du sort et bien famé, de la race des rois Keyanides d'Iran, la grandeur étant donc ancienne en sa famille. (Henri Massé, p. 463)

Enracinée dans la structure tripartite indo-européenne, la société se sépare en plusieurs couches : celle des nobles princiers, qui n'est formée que des sept familles les plus puissantes, celle des nobles ordinaires, celle du clergé mazdéen qui possède une influence énorme, celle des fonctionnaires, celle des citadins et des paysans libres et enfin celle des serfs et esclaves. L'un des textes pehlevis qui définit les classes sociales comme les divers membres du corps social est la fameuse lettre de Tansar (le grand chef des Môbads à l'époque des Sassanides qui sous l'ordre du fondateur de la dynastie, Ardéchir, a compilé l'*Avesta*) au roi de Tabarestan, la province située au nord de l'Iran :

> Sache que d'après la Religion, les hommes sont divisés en quatre classes. La chose est consignée et expliquée en maints passages dans les livres sacrés, d'une façon qui rend inutiles toute discussion et tout commentaire, toute opposition, toute contestation. Ces classes sont connues sous le nom des quatre « membres ». La tête de ces membres est le Pâdishâh [roi]. Le premier membre est le Clergé et lui-même se divise en plusieurs catégories : juges, prêtres, surveillants et instructeurs. Le deuxième comprend les gens de guerre, qui sont eux-mêmes divisés en deux classes, les cavaliers et les fantassins ; chacun de ces deux classes a son rang et

[1] Avec Achéménides, la domination du type féodal est remplacée par une forme administrative et fiscale qui respecte les nationalités. Tout l'Empire gouverné par le Grand Roi ou le « Roi des rois » est divisé en vingt provinces à la tête desquelles sont placés vingt satrapes ou « protecteur du royaume » délégué par le Grand Roi. « Une politique sage s'impose : chaque peuple conservera sa langue, ses particularités, ses institutions, sa religion, son art, et devra sentir les bienfaits de l'Etat dont il fait partie. » Roman Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, pp. 138-139.

[2] Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs o Râmîn* », p. 286.

> ses fonctions propres. Le troisième membre comprend les scribes, divisés eux-mêmes en plusieurs espèces : écrivains, comptables, rédacteurs de jugements, de diplômes, de contrats, biographes, les médecins, les poètes et les astrologues entrent aussi dans cette série. Le quatrième membre se compose des gens de service. Sous ce nom on comprend les marchands, les cultivateurs, les négociants et tous les autres corps de métier[1].

La société iranienne gardait sous les Parthes ses traditions séculaires. « L'homme noble était un guerrier et un cavalier qui passait son temps à la guerre ou à la chasse[2]. » Au cours des siècles, les règles sociales de l'*Avesta* sont détournées de leur sens propre et appliquées de manière à créer une barrière infranchissable entre les différentes couches sociales. Pour concilier les nobles et le peuple, la caste des prêtres arbitrait les relations communautaires afin d'assurer la cohésion sociale.

Les rois parthes, à l'instar de Maubad du récit, disposaient d'un pouvoir monarchique souvent absolu et bon nombre étaient de véritables tyrans, accédant et se maintenant sur le trône par le crime. Gorgâni relate ainsi l'histoire :

> Parmi les traditions, les récits des veillées, j'ai trouvé ce qui suit. Un souverain vivait, il y a longtemps, heureux et fortuné dans son pouvoir royal. Les princes de ce temps étaient tous ses esclaves ; ce n'était que pour lui qu'ils vivaient sur la terre. (Henri Massé, p. 25)

Il s'avère que l'autorité supérieure du roi Maubad, issue du sacre, demande une soumission incontestable de ses vassaux. C'est lui qui destitue un sujet ou donne la charge d'une région du pays à un autre, comme il l'a fait envers Râmîn. Maubad est le roi des rois dont l'étendu du royaume sont jusqu'aux confins de l'Afrique du nord. Un épisode du roman relate la victorieuse guerre de Maubad avec l'empereur des Grecs qui avait rompu tous les pactes conclus :

> Le roi, favorisé dans son expédition, revint victorieux […] ; il avait parcouru l'Arménie et l'Arrân et imposé tribut à l'empereur des Grecs ; les rois s'étaient soumis et il les dominait, à la fois enivré de pouvoir et de joie. Sa couronne et son corps avaient le ciel pour lieu ; son trône et son armée avaient pour lieu la terre. Sa tiare avait fait brèche à la face du ciel ; son attirail avait changé la plaine en mont. Il avait vu de sa fortune la splendeur, ravi aux souverains la balle du pouvoir ; et de tout souverain, de tout potentat arrivaient à sa cour un tribut ou des troupes ; il avait enchaîné les rois de l'univers, victorieux, disant : « Je suis le roi

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 114.
[2] Roman Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, p. 256.

des rois. » (Henri Massé, pp. 232-233.)

D'après Roman Ghirshman, une dynastie arsacide régnait en Arménie où Rome n'a conservé qu'un faible souvenir de ses vieilles aspirations[1]. Cependant, dans le voisinage d'Arménie, le pays de Vîrou (Mâh) en Azerbaïdjan, ayant une certaine indépendance, était un pays autonome mais sous l'autorité politique de Maubad. Ainsi, la guerre déclenchée à cause de Wîs entre Marv et Mâh, serait plutôt une bataille du type féodal entre un souverain avec son vassal rebelle. Le messager de Maubad dénonce :

> Vîrou, là-bas, étant chef de guerre, a montré présomption dans un banquet, par ignorance ; pour lui-même il a pris le titre de Roudjâ[2] ; au diable il a donné l'accès dont il est digne ; et tous de lui donner titre de souverain ; ils ignorent qu'un prince autre que lui puisse être.
>
> (Henri Massé, p. 49)

Le roi Maubad déçu par la réponse froide de Wîs et la désobéissance de Vîrou, demande l'aide de ses sujets pour partir en guerre contre Chahrou et son fils :

> […], par toutes voies, il envoya ses courriers à toutes les cités dont il était le maître ; par lettre il informa chacune de ces villes qu'il marcherait vers le pays de Mâhâbâd ; à certaines cités, il demanda leur aide ; d'autres cités, il réclama des combattants. (Henri Massé, p. 51)

En effet, les Parthes n'avaient pas d'armée régulière et « chaque grand féodal possédait en propre une véritable armée et se présentait en cas de conflit, avec ses vassaux, ses hommes libres et ses serfs, comme ce fut le cas de Surena à la bataille de Carrhae où les cavaliers qu'il commandait étaient en majorité ses hommes[3] ». Le texte informe aussi que les vassaux de Vîrou se sont précipités également de nombreux pays pour protéger leur suzerain contre Maubad. De telles relations, plus au moins abondante dans le récit, concrétisent la féodalité comme le régime économique et politique de la société du temps.

h-c. Strates religieuses

Le roman de *Wîs et Râmîn* occupe dans la littérature persane une place à la fois centrale et marginale. Par rapport aux principes de l'Islam, il est une œuvre marginal parce

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 248.
[2] Un titre honorifique donné à certains princes, analogue à *sérénissime* européen.
[3] Roman Ghirshman, *op. cit.*, p. 256.

qu'elle ne relate pas l'histoire d'un amour mystique ou sublime, mais d'un amour charnel. Toutefois, rempli de mythe, de mœurs et de rites, il est une œuvre centrale dont la révélation des secrets aide à mieux saisir l'essence d'une époque et d'une société. Gorgâni en interprétant son propre imaginaire, caractérise les points de vue mythiques et religieux iranien, et il les combine de façon à en faire l'histoire d'une lutte d'intérêt personnel, tout en se basant sur un arrière-plan mythique : la lutte éternelle entre le mal et le bien. La religion du monde préislamique de l'Iran, inséparable de la mythologie prend sens et activité dans une culture socio-religieuse. L'arrière-plan mythique du roman qui anime le texte dévoile quatre couches religieuses : Mithraïsme[1], Mazdéisme, Christianisme et Islam. En effet, plus qu'une simple adaptation d'un modèle pehlevi, l'ouvrage de Gorgâni fait entendre dans la bouche de ses héros les échos des divinités indo-européennes.

À part quelques allusions à l'Islam, la trame religieuse du roman est remplie du symbolisme mazdéen. Gorgâni, empruntant le sujet et la trame originel du récit primitif y insère les contenus islamiques et les conceptions appropriées à sa propre époque. Le prélude du roman d'une façon traditionnelle à la littérature persane, glorifie l'époque islamique à laquelle vit le poète. Suivant le panégyrique du Créateur qui a créé le monde sur la bipolarité, il fait l'éloge du Prophète et de Togrul Beg, le grand sultan Seldjoukide. En effet, Gorgâni fait parfois allusion aux éléments typiquement islamiques, comme l'arbre et les fleuves du paradis musulmans (p. 157 et 464), le voile des femmes (p. 453), l'enfer ; mais il fusionne souvent l'interprétation de ces éléments avec la conception théologique mazdéenne. Dans l'eschatologie mazdéenne, il n'existe pas par exemple un paradis éternel pour les pieux, où Gorgâni dit : « Si Râmîn est aimable et fidèle en amour, l'éternel paradis est préférable à lui. » (Henri Massé, p. 140), de même qu'un enfer éternel pour les pécheurs. Selon le mazdéisme, après la mort, aucun homme, si méritant soit-il, ne va s'installer si familièrement chez Ahura Mazda ainsi qu'aucun homme ne peut changer le bilan mauvais de ses actions passées[2]. Tous les malfaiteurs, après avoir été jugés et avoir passé une période de trois jours de la purification seront pardonnés par Ahura Mazda. Ainsi, Ahriman, ayant perdu des gens qui lui obéissaient, sera désarmé et son temps aura touché à sa fin[3]. Purifié, le monde jouira alors du bonheur complet :

[1] Historiquement, on réserve le terme au courant religieux que les mystères mithriaques ont véhiculé dans l'Empire Romain. Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, Lamartin, Troisième Édition, 1913, p. VI.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 959.
[3] Marijan Molé, « Le Jugement des morts dans l'Iran préislamique », dans *Le Jugement des morts*, Source Orientales IV, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 172.

> Ce jugement a une portée limitée à la durée du conflit, la damnation n'est jamais éternelle. Un damné ressemble beaucoup plus à un prisonnier des forces du mal qu'à un condamné. Néanmoins le jugement a lieu et les juges qui condamnent sont des représentants du monde du bien — contradiction logique, mais aisément concevable dans une perspective religieuse[1].

Par ailleurs, Gorgâni confond l'enfer des zoroastriens (le plus froid, situé au Nord)[2], avec celui des musulmans qui est spécifiquement construit du feu :

> Qu'un Guèbre [mazdéen] ait allumé le feu sacré cent ans, lui, quelque jour, brûlera par ce feu.
>
> (Henri Massé, p. 407)
>
> Ne croit donc pas l'enfer si ardent qu'on le dit ! Ne croit pas Ahriman si hideux qu'on le dit.
>
> (Henri Massé, p. 177)

Il convient toutefois de remarquer qu'à l'exception des termes « Arbitre » et « Justicier » qui désignent exclusivement l'ancien dieu des Indo-iraniens, Mithra (il faudra y revenir), les autres termes ou expressions islamiques employées dans le texte pour désigner un certain nombre de notions métaphysiques, comme le Jour du Rassemblement, la chose Juste et la Faute, sont autant de concepts familiers aux mazdéens qu'aux judéo-chrétiens. Certes, l'idée de se retirer en dévotion pour entrer dans le paradis trouve origine dans le christianisme. Gorgâni dans l'épisode final de son roman, influencé probablement par les chrétiens d'Iran et de Mésopotamie ou les idées de soufisme ou de bouddhisme fait retirer Râmîn du monde jusqu'à sa mort :

> S'attachant à l'autel du feu, il demeura, le cœur purifié et s'unissant à Dieu qui lui donna vraiment royauté en ce jour qu'il choisit l'abstinence et le contentement. […]. Mais lorsqu'il dégagea des désirs d'ici-bas son cœur, il libéra de tout chagrin son cœur, et de tous les désirs il libéra son corps. (Henri Massé, p. 470)

Selon les enseignements de Zoroastre, l'homme qui modère ses désirs, devient capable d'atteindre le bonheur aussi bien en ce bas monde que dans l'autre. Le secret de ce double bonheur se résume en quelques vérités fort simples : l'homme doit avoir le cœur comblé de

[1] Art. cit., pp. 145-146.

[2] Sadegh Hedayat, art. cit., p. 177. En effet, la tradition mazdéenne a gardé le souvenir tragique d'un hiver interminable dont le héros est le roi mythique Yima qui, à l'instar de Noé, sauve son peuple et les animaux. « Aussi patente que le déluge des traditions sumériennes et de la Bible, la mémoire de cet hiver abominable de la dernière glaciation a profondément marqué la mythologie iranienne et, ici, le froid appartient à Ahriman, comme il y caractérise l'enfer. » Paul Du Breuil, *La Chevalerie & l'Orient*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1990, p. 18.

justice, rendre le bien pour le mal et par conséquent se montrer humain en toutes circonstances[1]. Gorgâni dans l'intégrité de l'œuvre a essayé comme Ferdowsi de conformer ses prises à la manière documentaire, mais il n'a pas toujours réussi dans cette tâche.

Conformément à l'épopée ou à la tradition avestique qui reconnaît certains privilèges pour les héros légendaires par leurs races et leurs noblesses, Gorgâni, lui aussi honore à la même façon ses héros. De telles conceptions donnent parfois un aspect contradictoire au poème. Le poète met en scène en fait un idéal éthique reposant plutôt sur des enseignements de Zoroastre réservées dans l'*Avesta* que sur ceux révélés à Mahomet dans le *Coran*.

Or, la théologie de Zoroastre commence à se répandre à l'époque des Achéménides dans l'Empire et devient la religion officielle dans toute la Perse avant l'avènement de l'Islam. En effet, Zoroastre a commencé son activité religieuse par la conversion de Hystaspe [Vichtâsp] le père de Cyrus le Grand entre 1000-600 avant Jésus-Christ. « Il semble, en tout cas, que Zoroastre, soit nettement antérieur aux Grands Rois achéménides de l'ouest, comme Cyrus et Darius. Pour le reste, sa vie nous est voilée par l'absence de dates qui caractérise l'antiquité aryenne[2]. » Cette religion, très strictement encadrée par des règles définies et interprétées par les Mages, est contemporaine du Bouddhisme et les « deux mouvements sont une protestation contre les pratiques cruelles et les rites sanglants des vieilles religions aryennes[3]. » Mais le Bouddhisme est plutôt une religion réservée à l'aristocratie qui protège grâce à elle ses intérêts, tandis que le Mazdéisme est la cristallisation des souhaits et des désirs de l'individu et tout un peuple. Comme l'indique Roman Ghirshman,

> c'est ce fait qui cache peut-être une des raisons de l'immense expansion du bouddhisme, que suivent encore de nos jours des centaines de millions d'hommes, alors que la religion zoroastrienne se confine actuellement dans une petite communauté qui la défend âprement[4].

Selon Zoroastre, le monde est régi par deux facteurs adverses, l'un de la vie, l'autre de la mort, l'un de la lumière, l'autre des ténèbres. Les *Gâthâ* ou les hymnes chantées par Zoroastre, formant la partie très ancienne de l'*Avesta*, affirment avec une vigueur indomptable que tout le drame de l'univers découle de l'intervention brutale de l'esprit provocateur

[1] Henri Massé, *Firdousi et l'Épopée Nationale*, p. 251.
[2] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 80.
[3] Dans les deux religions les sacrifices sanglants sont bannis car la bête qui nourrit l'homme et travaille pour lui doit être vénérée. Mais, dans la religion de Zoroastre, le *Haoma* (le *Soma* des Indiens), la boisson enivrante, est également exclue et les morts ne peuvent être ni enterrés, ni brûlés, ni immergés, de peur de souiller les trois éléments sacrés que sont la terre, l'eau et le feu. Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, pp. 157-158.
[4] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 158.

d'Ahriman dans la pure création originelle du Seigneur Sage (Ahura Mazda)[1]. Ainsi, le combat entre les deux Esprits, dans lesquels on conçoit une opposition de pensée et d'intelligence, doit se terminer par la victoire du Bon Esprit. Pour réaliser cette victoire finale à l'humanité qui divise elle-même en hommes bons et méchants, Zoroastre recommande Bonne pensée, Bonne parole et Bonne action. C'est cette triade qui renferme en fait la morale zoroastrienne. De ce point de vue, la fin du roman de Gorgâni serait dans un certain sens le reflet de la religion et la pensée théologique de Zoroastre. En plus, Gorgâni comme Ferdowsi tout au long de son roman met l'accent sur certains actes jugés répréhensibles tels que la rupture de la foi jurée qui fait écho à la sensibilité mazdéenne plus qu'à la sensibilité musulmane. Dans un épisode du roman, Maubad écrit une lettre à Chahrou et lui reproche d'avoir oublié sa promesse selon le désir d'Ahriman :

> Ne parle point selon le désir d'Ahriman ; ne prends point place dans le groupe des parjures, car Dieu [Ahura-Mazda] est avec ceux qui tiennent leurs serments ; toi, tu sais bien comment nous fîmes parenté et nous fîmes serment sur cette parenté ; alors tu m'accordas ta fille encore à naître ; […]. Pourquoi donc deviens-tu compagne d'Ahriman ? (Henri Massé, p. 70)

Ainsi, la morale ou l'arrière-plan métaphysique du roman qui est commun à la littérature persane des Xe et XIe siècles[2], porte en partie, au moins, une empreinte non-musulmane. Dans cette perspective morale, Ahura Mazda est entouré d'assistants divins dont certains comme Mithra, Anâhitâ[3] cachent des divinités anciennes des Indo-iraniens qui étaient adorées primitivement sous la forme de force de la nature[4]. En effet si le soleil comme une divinité céleste dont le culte avait été connu de toute l'humanité aux temps héroïques de la préhistoire, suggérait pour les Iraniens l'éternité d'Ahura Mazda ; dans les croyances des anciens Arabes, même dans leur version islamique, c'était la lune[5] qui symbolisait cet univers céleste et bienfaisant :

---

[1] Paul Du Breuil, *La Chevalerie & l'Orient*, p. 12.
[2] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *Le Roman de Varqa et Golchâh*, p. 34.
[3] Dans la mythologie Indo-iranienne, l'eau est une substance sacrée dont la déesse gardienne est la vierge immaculée Anâhitâ, la mère de Mithra. D'après Tacite, Tiridate d'Arménie, frère de Vologèse 1er, quand il partit pour Rome afin d'y recevoir sa couronne des mains de Néron, refusa de faire le voyage par mer par crainte de polluer l'eau qui était un élément sacré. Roman Ghirshman, *op. cit*., p. 259. Voir aussi Geo Widengren, *Les religions de l'Iran*, p. 35.
[4] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 157.
[5] D'après Mircea Eliade, la lune ou la divinité lunaire est en même temps la divinité des eaux. Elle est la source de fertilité universelle. Dans la mythologie iranienne, la déesse-mère Anâhitâ est aussi une déesse lunaire. Le *Yašt* (7, 4) dit que c'est par sa chaleur que croissent les plantes. En effet dans l'imaginaire arabe, la lune contrairement au soleil qui reste toujours pareil et égal à lui-même, est un astre qui croît, décroît et disparaît. Ainsi, « tout comme l'homme, la lune connaît une histoire pathétique, car sa décrépitude, de même que celle de

> C'est un univers céleste, régulier comme les astres, bienfaisant comme la pluie, dominé par le principe masculin et dirigé par une divinité du même genre : le *qamar* (lune). Au contraire, l'impureté qui deviendra synonyme de péché, est en rapport avec les ténèbres, le noir, les animaux souterrains, la gauche, le désordre et la malédiction. Elle définit un monde chtonien, fantaisiste comme les soubresauts de la terre, brûlant comme le feu, dominé par le principe féminin et dépendant de la déesse *Shams* (le soleil)[1].

Il convient de noter que dans les récits folkloriques iraniens, comme ceux des Slaves et des Celtes, la lune est aussi attribuée à l'homme et le soleil à la femme[2]. Pour les Arabes antéislamique : le soleil étant porté sur les cornes d'un démon au moment de se lever et de se coucher était plutôt en rapport avec les forces démoniques[3]. Gorgâni dans le vers ci-dessous décrit les caractéristiques du soleil et de la lune selon la conception mazdéenne où le soleil symbolise le prototype de la souveraineté royale et divine iranienne :

> Montre-toi reine afin qu'il devienne le roi, et qu'il soit avec toi comme soleil et lune, et qu'il ne reste roi ni chef en cette époque qui ne soit ton allié par rapport à Râmîn. (p. 443)

La divinité indo-iranienne de Mithra qui égale dans une certaine mesure Ahura Mazda et la lumière céleste occupe également une place prépondérante dans le roman. Bien que l'histoire religieuse de la période parthe ait toujours été considérée comme très obscure, il est néanmoins évident que le culte de Mithra et d'Anâhitâ occupaient une place privilégiée à cette époque. D'après Roman Ghirshman,

> la triade Ahura Mazda-Mithra-Anâhitâ, adorée sous les Achéménides, semble avoir gardé sous les Parthes les faveurs de la religion populaire, et aussi officielle. […]. Arsace 1er se fait

---

l'homme, se termine par la mort. Pendant trois nuits, le ciel étoilé reste sans lune. Mais cette mort est suivie d'une renaissance : la nouvelle lune. La disparition de la lune dans l'obscurité, dans la mort, n'est jamais définitive. […]. Cet éternel retour à ses formes initiales, cette périodicité sans fin, font que la lune est par excellence l'astre des rythmes de la vie. » *Traité d'histoire des religions*, pp. 139- 145.

[1] Joseph Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1964, p. 94.

[2] Sadegh Hedayat, art. cit., p. 400. D'après Jean Markale, dans le domaine celtique « primitivement la Lune était masculine et le soleil féminin. » Voir *La Femme celte*, Paris, Payot, 1976, p. 141. Comme l'indique André Akoun, il existe de nombreuses analogies non seulement dans les contenus des récits populaires des Slaves préchrétiens et des Iraniens, mais aussi dans le vocabulaire mythologique, éthique et religieux. *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, pp. 137-151.

[3] « C'est pourquoi l'Islam défend à ses fidèles de dire la prière rituelle au lever et au coucher du soleil, parce qu'il se trouve alors entre les deux cornes de Satan. Dans un *hadîth*, il est prohibé de laisser sortir le bétail et les enfants quand le soleil se couche jusqu'après le commencement du soir, car les démons sortent et se répandent à ces moments.» Joseph Chelhod, *op. cit*., p. 95.

couronner dans la ville d'Arsak, dans un temple d'Anâhitâ ; à Ecbatane, résidence d'été des rois parthes, existait un temple d'Anâhitâ que pilla Antiochus III ; celui de Kengavar était consacré à Artémis, c'est-à-dire à Anâhitâ ; dans celui de Suse, on vénérait la déesse Nanaïa qui est l'expression sémitique d'Anâhitâ, comme Athéna et Artémis sont ses expressions grecques. […]. C'est Anâhitâ qui, de la tétrade iranienne, jouit du plus grand succès hors des frontières occidentales de l'Iran, et son culte, qui prit de l'extension en Lydie où elle est appelé « la Bactrienne », dans le Pont, en Cappadoce, en Arménie, connut une faveur probablement plus grand que celui de Mithra que les pirates prisonniers de Pompée apportèrent à Rome d'où, grâce aux armées romaines, il atteignit les régions du Rhin et du Danube[1].

Dans la mythologie indo-iranienne, Mithra (Mehr) dont le nom évoque la notion d'alliance et de contrat est l'une des figures divines du soleil. Il est un vainqueur invincible, le gardien de la loyauté et le témoin par excellence de l'amitié sincère. Symbole de la renaissance du soleil, Mithra est né d'un rocher, au jour du solstice d'hiver. Selon l'histoire religieuse de l'Iran, l'existence de Mithra, intégrée depuis longtemps dans la conception mazdéenne, est beaucoup plus ancienne que le mithraïsme. L'*Avesta* glorifie Mithra :

La lumière qui voit tout est l'emblème de la vérité, et c'est surtout comme témoin universel que Mithra est devenu l'incarnation céleste de la conscience et de la vérité. [...]. Témoin des contrats, il observe qui les garde et qui les viole, il châtie ceux qui mentent à Mithra (Mithrô-Druj)[2] .

Et le *Yašt* 95 lui est dédié :

Désormais, Mithra, celui
Qui possède de vastes prairies
Soutiendra toutes les autorités des pays
Et apaisera les soulèvements[3].

L'acte essentiel de Mithra était le sacrifice du taureau primordial, le premier vivant créé par Ahura Mazda dont le sang répandu donnera naissance aux végétaux et aux animaux, malgré les efforts du serpent et du scorpion, les agents d'Ahriman ou du mal. Le *Yašt* 10 rapporte que Mithra est un guerrier veillant et sans sommeil qui protège la création de Mazda,

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, pp. 260-261. Voir aussi Parviz Rajabi, *Hézârréhâ-yé gomchodeh* (les millénaires perdus), 5 volumes, Téhéran, Tous, 2005, tome 1, pp. 356-360.
[2] James Darmesteter, *Zend Avesta*, 3 volumes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1960, tome II, pp. 141-142.
[3] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 121.

il est le dispensateur des avantages matériels et aussi des qualités de l'âme. Il est l'ami bienfaisant qui accorde, avec la prospérité, la paix de la conscience, la sagesse et la gloire. C'est par l'entremise de ce guerrier toujours victorieux que l'Être suprême détruit les démons, et fait trembler l'esprit du mal, Ahriman, lui-même[1]. L'ascension de Mithra et l'immolation du taureau symbolisent la lutte des puissances du bien contre les esprits du mal, lutte à laquelle tous les fidèles doivent constamment participer de toutes leurs forces, pour l'accès au séjour de la lumière éternelle, garanti aux âmes des justes par l'intercession de Mithra. Par ailleurs, d'après divers tableaux, le taureau offert à Mithra est blanc et « ce taureau blanc a d'antiques précurseurs dans la religion iranienne, car le héros parthe Frêtôn (Feridoun) monte un taureau blanc le jour de Mehr (Mithra)[2]. »

En effet, après l'effondrement de l'Empire Achéménide par Alexandre le Grand et surtout à la mort de celui-ci, l'Iran subissait un désarroi religieux. Tandis que l'antique religion de l'époque achéménide disparaissait, l'influence hellénistique grandissait d'autant :

> Le culte de Mithra menaçait l'avenir du christianisme. Le syncrétisme s'accusait sur les monnaies portant les images de divinités non seulement mazdéennes, mais helléniques, indiennes et bouddhiques. La religion de Zoroastre ne jouissait donc d'aucun privilège. Pourtant dans la Perside, berceau des Achéménides et des Sassanides, une dynastie de princes indépendants conservait les traditions des Mages[3].

Mithra était vénéré par les rois parthes-arsacides et souvent ils se nommaient Mithradate[4], signifiant « donné par Mithra ». À toutes ces couches religieuses s'ajoute le christianisme qui, selon Geo widengren, dès l'époque parthe « se répandit rapidement, aussi bien en Mésopotamie que dans les satrapies occidentales de l'Iran propre et, vers 200, il avait déjà des fidèles dans les parties orientales de l'empire. Vers 300 déjà, il était la religion officielle de l'Arménie[5]. » L'historien des religions ajoute aussi qu'à l'époque sassanide des chrétiens pratiquaient leur religion sans restriction.

C. Similitudes et divergences

Dès la première lecture, le lecteur trouve énormément de points communs entre les deux romans non seulement dans la trame générale du récit mais aussi dans les détails des

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 4-7.
[2] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 258.
[3] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 11.
[4] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 267.
[5] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 307.

épisodes narrés. Il ne serait cependant pas sans intérêt de relever les points communs aux deux récits non pas tant pour démontrer une fois de plus leur similitude, que pour souligner les modifications que le récit principal aurait dû subir dans l'aire culturelle de deux pays différents.

Les deux romans étant très populaires à l'époque, il s'avère qu'ils sont développés sur un scénario quasi identique. Une cour et un pouvoir royal (des festins, des guerres et des conquêtes), l'enfance et la jeunesse des héros, enlèvement et amour coupable, le bannissement des amants, le procès de la fuite des amants, la séparation des amants, les retrouvailles des amants soit par la mort soit par la vie.

Dans les deux romans, les personnages principaux ne sont que trois, le triangle du roi, de la reine et du chevalier qui animent les textes. Le chevalier-amant, éduqué dans la cour du roi, est aussi le parent proche du roi. Il apparaît comme l'incarnation du héros mythique indo-européen : un héros civilisateur et fondateur de la communauté.

Maubad enlève Wîs pour l'épouser comme Marc enlève Iseut. Au début du roman de *Wîs et Râmîn*, le cavalier de noir vêtu montant un cheval noir, qui vient réclamer la jeune fille à sa mère, fait songer, selon Henri Massé[1], aux voiles noires du vaisseau qui amène Iseut de l'Irlande vers Cornouailles. Wîs refuse d'épouser celui qui a causé la mort de son père, tout comme Iseut qui veut tuer Tristan parce qu'il a mis son oncle à mort. La nourrice de Wîs est prête à tout pour sauver sa maîtresse comme Brangien avec Iseut. Dans les deux romans les suivantes prennent une fois la place de leurs maîtresses dans le lit de leurs époux.

Dans *Wîs et Râmîn*, la nourrice et une princesse turque pratiquent la magie ou la sorcellerie et dans *Tristan et Iseut* c'est le nain Frocin. Mais il faut noter que la force de la sorcellerie n'intervient nullement dans la passion qui unit Wîs à Râmîn. Ce dernier accompagne Wîs dans son exil et tombe amoureux d'elle, comme Tristan d'une autre Iseut. De même que Tristan, Râmîn joue de la harpe. Le héros dans chaque roman cherche à communiquer avec son amante. Râmîn révèle à Wîs sa présence en décochant une flèche sur laquelle il a gravé son nom. Tristan aussi grave son nom sur des copeaux et les jette dans le ruisseau qui traverse la chambre de la reine. Les amants se fixent rendez-vous dans le verger.

Maubad est le mari trompé comme l'est le roi Marc. Maubad surprend les amants dans le verger comme le fait le roi Marc dans la version de Thomas. Les deux rois reprennent leurs épouses malgré leurs infidélités. Tous les deux finissent par bannir celui qui a troublé leur bonheur conjugal. Les deux héroïnes sont soumises à l'ordalie. Maubad demande à Wîs si elle

[1] Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 10.

n'a jamais fréquenté Râmîn. L'ordalie par le feu pour prouver sa bonne fois est parallèle au procès du Mal Pas chez Béroul et du fer rouge chez Thomas.

Wîs et Râmîn s'enfuient dans le désert pendant quelque temps. L'épisode de trois ans dans la forêt du Morrois pour Tristan et Iseut, et les deux couples vivent pendant un moment des jours heureux. Après une dispute avec Maubad, Râmîn prend conseil auprès d'un sage qui lui suggère d'oublier Wîs et de quitter le pays. Râmîn s'exécute et rend Wîs au roi Maubad à l'instar de Tristan qui l'a fait par les conseils de l'ermite Ogrin. Mais chacun des héros, est obligé ensuite de quitter la cour. À l'exil Tristan rencontre Iseut aux Blanches Mains et se marie avec elle. À l'étranger, Râmîn tombe amoureux d'une belle jeune fille (Gol) et l'épouse.

Malgré toutes ces similitudes, les deux romans se terminent différemment d'où apparaît une divergence essentielle dans la nature des aventures. *Tristan et Iseut* finit tragiquement, alors que le dénouement de *Wîs et Râmîn* est heureux : un règne long et prospère. Par conséquent, on pourrait dire que dans le roman persan, la force de l'amour fait triompher la vie, la joie, tandis que le roman de *Tristan* faisant l'éloge de l'amour, s'achève sur la mort. En effet, le dénouement du *Tristan*, a son analogie avec deux autres romans d'amour persans : *Khosrow et Chîrîn* de Nezâmi et *Varqa et Golchâh* de 'Ayyûqî, qu'il faudra y revenir. Par ailleurs, les deux motifs déterminants du roman de *Tristan*, le combat du héros avec un monstre et la délivrance d'une princesse, a son origine dans la mythologie indo-iranienne[1]. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle les auteurs du *Tristan* auraient eu comme source spécialement la « Matière de la Bretagne », ou des motifs empruntés du folklore celtique pourrait être partiellement rejetée (il faudra y revenir).

Henri Massé a trouvé le roman de *Tristan* supérieur à *Wîs et Râmîn*, parce que selon lui, leur amour est dû à un philtre qui symbolise une puissance fatale. Pourtant, Gorgâni aussi insiste sur la fatalité de l'amour de ses amants. En effet, Wîs et Râmîn ont été allaités par une seule et même nourrice magicienne. On se demande si le fait de boire le même lait au même sein n'aurait pu avoir les effets d'un breuvage magique.

a. Personnages parallèles

Personnages et formes romanesques sont intimement liés : définir le premier revient à dire ce que le second doit être. Comme le héros d'une épopée, le personnage est le pivot d'une fiction. C'est avec lui que l'on mesure le degré de vraisemblance et d'authenticité qu'il

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 40. Voir aussi Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, pp. 16-20.

faut lui accorder. C'est grâce au point de vue omniscient du narrateur que le lecteur s'informe sur le passé et la pensée de différents types de personnages tracés dans les récits :

> L'auteur médiéval a des critères sûrs de reconnaissance des personnages : il y a le bon et le méchant, le noble et le vilain, le vaillant et le lâche, le héros à qui est destinée l'aventure et les autres, etc. les rencontres des personnages les uns avec les autres sont circonscrites, les affrontements réglementés, les situations limitées, les amours codifiées[1].

Les personnages d'un roman ne sont pas des êtres surnaturels, ils n'ont même pas toutes les dimensions données à un héros. Ils sont tout simplement des types sur lesquelles sont fondées toute l'action et toute la cohérence de l'histoire contée, et qui répondent à toutes les attentes possibles du lecteur. Ils se définissent donc dans un système de relations, dans un jeu de forces. Contrairement au héros épique qui accomplit avec une constance exemplaire un destin décidé par les dieux ou un dessein dicté par le devoir, le personnage du roman instaure surtout un rapport spécifique de l'homme au monde qui dépasse la sphère de la littérature, car « le roman, c'est l'exaltation de l'individuel[2]. » En effet, pour qu'une histoire se constitue, il faudrait qu'un individu se détache de la collectivité pour passer au premier plan. C'est lui qui parvient ou pas, à vaincre les difficultés et à régler les problèmes, sûrement par sa force, son pouvoir ou son intelligence. C'est dans ce cas qu'envisager le personnage doué d'un potentiel infini d'aventures met le récit dans un espace de la pensée, étroitement lié à l'expression de la conscience.

Les deux romans sont peuplés des personnages — réels ou le produits d'une pure imagination — qui se ressemblent. Bien qu'ils prennent parfois une posture héroïque, ils vivent dans l'univers moins fictif du Moyen Âge dont les traits dominants de l'époque sont saisissables à travers de l'Histoire. L'objectif de cette partie du travail consiste à faire une comparaison en étudiant les caractéristiques des personnages et leurs fonctions déterminantes dans chaque roman. Comme l'indique Pierre Gallais,

> certes, ces personnages ne se correspondent pas toujours exactement de personne à personne, mais plutôt de fonction à fonction. Et les fonctions n'étant pas toujours identiques d'un roman à l'autre, on comprend que ce soient surtout le rôle et la distribution des comparses qui aient été modifiés[3].

[1] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 202.
[2] *Op. cit.*, p. 23.
[3] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 115.

b. Personnages principaux

Dans les deux romans grâces aux enseignements donnés sur les personnages, depuis les monarques jusqu'au plus vils misérables, on peut découvrir dans un certain sens le modèle hypothétique de ces personnages. Ce modèle pourrait être emprunté soit de la propre époque des auteurs, soit à des époques et des civilisations antérieures. Les personnages des romans baignent donc dans une réalité empruntée à leur siècle. Ainsi, ces personnages, à travers leurs aventures et aussi les sentiments qu'ils expriment, permettent au lecteur d'approcher à la fois des hommes de chair qui vivaient aux époques des auteurs et des archétypes qui peuplaient la mémoire collective de chaque nation.

b-a. Marc, Maubad

En général, l'identité attribuée à un personnage ou la description des détails physiques particuliers le rend crédible et significatif. Il semble que les auteurs des romans aient souvent attaché une importance singulière au choix des noms propres. En effet, le nom du personnage peut évoquer quelques informations que lui donnent les référents culturels associés. Comme l'indique Roland Barthes, « un nom propre doit toujours être interrogé soigneusement, car le nom propre est, si l'on peut dire, le prince des signifiants ; ses connotations sont riches, sociales et symboliques[1] ». Ce nom, trahit ou valorise parfois une origine sociale ou, de manière implicite, signale une profession voire un caractère :

> Le narrateur dispose de plusieurs moyens pour signifier les dispositions caractérielles de ses personnages. Le plus simple, le plus sûr, et du reste le plus courant consiste dans l'attribution explicite de certains traits qualificatifs dont la somme compose le portrait moral du personnage[2].

C'est en fait le cas de connotations attachées aux noms des deux rois, Marc et Maubad, qui leur donne une valeur symbolique. Chez tous les auteurs du roman de *Tristan*, surtout chez Béroul, Marc est le personnage le plus mystérieux dont le nom dans les dialectes celtiques[3] signifie « cheval ». Dans un court épisode qui n'a rien à voir avec l'ensemble du

[1] Cité par Mahvash Ghavimi, « Valeurs descriptives des noms de personnages dans Les *Mille et une Nuits* », dans *Luqmân*, V, 1, 1988-1989, p. 60.
[2] Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 193.
[3] Les dialectes celtiques du Moyen Âge sont : le gaélique parlé en Irlande et en Écosse, le gallois au Pays de Galles, le cornique en Cornouailles (il a disparu à la fin du XIIIe siècle), le breton en Bretagne française. Philippe Walter, *Tristan et Iseut, Béroul*, p. 65.

récit et mentionné seulement par Béroul, le nain Frocin à la suite d'un rituel dénonce aux barons félons le secret du roi : « Marc a des oreilles de cheval ! » (vv.1315-1334). Cet épisode rappelant aussi les *Métamorphoses* d'Ovide[1], permet de constater le caractère archaïque du personnage, issu d'une figure mythique fort ancienne[2]. Il est donc un roi difforme, qui ne pourrait pas être l'incarnation de Dieu sur terre selon l'imaginaire médiévale. En effet, il est un personnage marqué de toutes faiblesses humaines qui le font indésirable, même quelques allusions le mettent aux côtés des rois pécheurs : Tristan serait le fruit des amours clandestines de Marc avec sa sœur[3]. Est-ce qu'il est un usurpateur ? Par ailleurs, ce personnage n'a pas une identité héroïque comme celle d'Arthur. Forcé à payer au roi d'Irlande un tribut humain, le roi Marc n'a ni le prestige d'Arthur ni le mérite d'un roi souverain. Chez les auteurs du roman de *Tristan*, surtout chez Béroul, l'histoire racontée présente les amants comme les victimes de la brutalité d'un tel roi. C'est pourquoi le lecteur de sa version, à l'instar du roi Arthur et du peuple de Cornouailles, n'a pas de sympathie pour Marc.

Quant à Maubad, il est un personnage bien structuré avec une identité moins obscure. Ce personnage d'après les allusions de Gorgâni, serait l'un des descendants d'une famille princière parthe, Manikân. (Henri Massé, p. 29). Mais le nom dérivé du mot ancien *mogh* ou *mage*, lui donne un aspect même symbolique. Ce terme, désignant en général les religieux zoroastriens, a été fréquemment utilisé sous son registre ancien (*mogh*) par Ferdowsi dans le *Châh-Nâmeh*. Selon Arthur Christensen,

> il se peut que le romancier persan ait substitué ce nom à un autre qui n'allait pas dans son mètre. Si ce n'est pas le cas, le nom de Maubad a une valeur pour ainsi dire symbolique, car ce titre ecclésiastique n'a certainement pas été employé comme un nom propre sous les Sassanides[4].

En effet, dans l'Antiquité iranienne l'astronomie était un savoir quasi religieux administré en général par les Mages. Il convient d'ajouter aussi que selon Christian-J. Guyonvarc'h, le mot, par le latin *magus*, remonte au grec « mage » et c'est un emprunt fait par les Grecs du vieux perse *maguš*, « mage » qui a été finalement introduit dans le

[1] Midas est puni pour avoir préféré la musique du satyre Marsyas à celle d'Apollon. Le dieu lui fait pousser des oreilles d'âne. Nul ne connaît le secret sauf son coiffeur qui, impatient de le faire savoir, creuse un trou et le crie à l'intérieur. Des roseaux qui poussent par là le redisent à tous les vents. Voir Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, 1986, p. 204.
[2] Gaël Milin, *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, Genève, Droz, 1991.
[3] Philippe Walter, *Le Gant de verre : le mythe de Tristan et Yseut*, p. 249 et 286.
[4] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 61.

vocabulaire français[1]. Les mages étaient en fait les secrétaires, chroniqueurs, historiographes, astrologues, devins, oniromanciens des cours et ils jouaient souvent le rôle de conseillers des rois. Au débout du roman, Maubad se révèle au lecteur comme un modèle de vertus inaltérables et protecteur du peuple, dont les traits caractéristiques évoquent les rois mythiques de l'épopée nationale, *Châh-Nâmeh*. Maubad est un homme d'âge mûr et marié qui n'a pas d'autre successeur que Râmîn. Sa femme, Sahi, ne joue aucun rôle dans le récit et Gorgâni ne fait allusion à elle qu'une seule fois pour sa beauté séduisante :

> Et l'épouse de roi, Sahi à taille droite, au corps blanc comme argent, aux lèvres de rubis, au visage lunaire. (Henri Massé, p. 28)

Mais, Maubad, se laissant emporter par la passion, demande la main d'une fille encore à naître. Ainsi, lui qui avait longtemps les prestiges d'un roi juste, en s'occupant de ses désirs vicieux, perd toute sa dignité. À propos de son amour à Wîs, il dit à son frère aîné Zerd : « Vieillard, je suis tombé dans un malheur si grand que ce bas-monde en est sorti de ma mémoire » (Henri Massé, p. 212). Maubad comme Marc n'a rien d'une personnalité stable. Concernant les amants, il est quelquefois prêt à tout pardonner, d'autres fois il entre dans une fureur folle et d'autres fois encore il est de nouveau prêt à croire en leur innocence.

Or, dans la religion de Zoroastre, celui qui commet une injustice envers les autres, ou brise un pacte, consomme un grand péché et aura une fin désastreuse. Les devoirs sont encore plus stricts pour les princes. Maubad comme un souverain ne respecte pas l'honneur de ses sujets : il fait tuer le père de Wîs et brise le pacte du mariage de Wîs avec son frère Vîrou (la rupture d'un mariage consanguin est le quatrième parmi les trente pires péchés qui situe le coupable au côté d'Ahriman)[2]. Il est donc un roi pécheur dont les actes maléfiques causeront sa mort d'une façon étrange par un sanglier[3]. En effet, nous ne savons pas, si Béroul avait terminé son roman, quel aurait été exactement la fin du roi Marc. Cependant une scène de *La*

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot, 2007, p. 22.
[2] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 125.
[3] Le sanglier est en effet l'un des dix avatars de Bahram la divinité bienfaisant de la guerre, homologue du dieu védique Indra. Bahram est un dieu guerrier dont le mythe principal est son apparition aux hommes sous la forme de dix incarnations ou avatars. La première incarnation de Bahram est le vent, souvent lié au dieu guerrier Vayu. Il apparaît ensuite sous la forme du taureau, animal porteur de la foudre, puis sous celle du cheval, du chameau, animal symbolisant la virilité. Il apparaît pour le cinquième avatar sous la forme d'un sanglier, puis sous celle d'un jeune guerrier de quinze ans. La septième incarnation est celle du corbeau, puis celle du bélier et du bouc. La dernière incarnation de Bahram est celle d'un homme dans la force de l'âge muni d'une épée. Cette dernière étant en fait la représentation habituelle du dieu de la guerre a été célébrée dans l'*Avesta*. John Russells Hinnells, *Persian mythology*, London, The Hamlyn Publishing Group, 1975, P. 41.

Saga évoque, dans un certain sens, la même fin tragique de Maubad pour le roi Marc. Il s'agit du rêve de Mariadoc, l'ami de Tristan et l'un des proches du roi Marc. Frère Robert écrit :

> […] le sénéchal faisait un rêve, il lui semblait voir un très gros sanglier sortir de la forêt : il ouvrait sa gueule, faisait crisser ses dents comme s'il était enragé, grondait horiblement comme s'il voulait tout mettre en pièces, et il se dirigeait vers le château. Quand il y arrivait, personne dans toute la cour n'osait rester devant lui, s'opposer à lui ou lui résister. Mariadoc le vit se précipiter vers le lit du roi et frapper le roi entre les épaules de telle façon qu'avec le sang et l'écume qui dégouttaient de sa bouche, il souilla toute la litiere. Une grande masse de gens vint alors au secours du roi, mais celui-ci n'osa rien faire contre la bête. (*La Saga*, p. 566)

b-b. Tristan, Râmîn

Les traits caractéristiques des deux personnages, faits d'un subtil mélange de libre arbitre et de prédestination, se ressemblent plus ou moins. Dans leurs personnages, une dimension à la fois mythique et romanesque est constamment présente. Tristan, se distinguant par des actes courageux et héroïques se place à côté des héros mythiques : protecteur des opprimés et le serviteur le plus loyal de son souverain, il tue le Morholt comme Thésée tue le Minotaure. En effet, le personnage de Tristan à part la signification triste qui suggère son nom, correspond, selon Philippe Walter, au héros *Thraêtaona* ou *Trita* (identique à Feridoun, le vainqueur du monstre tricéphale du *Châh-Nâmeh*) de la mythologie indo-iranienne et aux trois fonctions indo-européennes[1]. De la caste des prêtres, bien qu'il ne sache pas lire et écrire (il recourt à Ogrin) Tristan possède divers connaissances : son talent de la musique le rend comparable à Orphée ou Arion. La fabrication de « l'arc qui ne faut », l'art de la chasse et dépecer le gibier, ainsi que tuer le dragon dévastateur, le rattache à la caste guerrière. De la caste des producteurs, il connaît toutes les techniques : il invente l'hameçon pour pêcher et se déguise en marchand qui sait vendre et, lors de la famine irlandaise, il achemine du blé de Cornouailles[2]. Mais ce personnage d'exception, malgré toutes ses caractéristiques brillantes, est un héros déchu dont le talon d'Achille est sa blessure comme un rappel à son destin. Emporté par la passion, ce chevalier digne de la cour de Marc, n'arrive même pas à accomplir ses exploits chevaleresques. La passion le change en un chevalier courtois qui souhaite son suzerain parte à la chasse pour qu'il puisse se glisser sous la courtine et tenir la reine entre ses bras :

[1] Voir Philippe Walter, *Le Gants de verre*, chapitre II, Trita et Tristan, pp. 41-68.
[2] Émile Lavielle, *Le Mythe de Tristan et Iseut*, p. 53.

Tant que Mars viegne de riviere
Qu'il ne venist devant uit jorz ! ...
… A cez paroles, sanz grant cri,
Con vos ici oï,
Entre Tritanz soz la cortine :
Entre ses braz tient la raïne. (*Folie Tristan* de Berne, vv. 578-584)

Avant que Marc ne revienne de sa chasse aux oiseaux de rivière. Ah, puisse-t-il trouver tant de gibier qu'il ne revienne pas avant huit jours ! (…) À ces mots, sans faire de bruit, comme je vous l'ai dit, Tristan pénètre sous la courtine ; il tient la reine dans ses bras.

Dans le récit persan, le personnage de Râmîn a une fonction comparable à celle de Tristan. Son nom dans le persan actuel, signifie « joie, joyeux et paix[1] ». Cependant, le diminutif Râm, souvent employé dans le roman par arrangement des rimes, signifiant « soumis, docile », « la quiétude et la paix », est aussi le nom du 21ème jour du mois dans le calendrier zoroastrien. D'après la mythologie iranienne, ce jour est le jour de la création de l'homme primordial, Gayômard. Il convient de noter que contrairement à Tristan, Râmîn n'a pas été présenté dès le début du roman comme un héros mythique. Certes, Râmîn n'est pas un tueur de monstre et de dragon, mais il est l'un des grands héros (pahlavân) du palais (Henri Massé, p. 25), et l'unique archer invincible du pays : « Aucun archer n'était son égal en ce monde ; et nul guerrier n'était aussi vaillant que lui » (Henri Massé, p. 223). En effet, Râmîn de Gorgâni, avant d'être un guerrier farouche, est un poète, un personnage sensible et inséparable de sa mandore (luth à long manche) :

Il recherchait toujours un lieu libre de foule où il allait s'asseoir pour pleurer, solitaire […] ; sa confidente était toujours une mandore ; son familier était un amant relégué ; quand le vent du regret s'élevait de son cœur, c'était comme le vent de décembre en avril […] ; il versait tellement de pleurs teintés de sang qu'en une boue de sang son pied restait fixé ; le monde lumineux était sombre à ses yeux. (Henri Massé, p. 97)

À la fin de son roman, Gorgâni présente Râmîn comme l'inventeur d'une sorte de harpe :

Nul ne fut si glorieux en royauté que lui, ni aussi musicien que lui, dans le loisir : voyez donc comme il a bien établi la harpe ! Nul n'a découvert mieux que cette création ; ce qui montre qu'il fit une harpe excellente, c'est qu'on l'a dénommée « harpe râmînienne ».

(Henri Massé, p. 466)

[1] Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 474.

C'est en effet, au fur et à mesure de l'action du roman que le personnage de Râmîn évolue et incarne les mêmes qualités significatives d'un héros mythique fondateur dans l'imaginaire iranien. Le pivot de cette progression est le chant énigmatique du ménestrel chanteur (le *goussân*) de la cour lors d'un banquet au jardin (il faudra y revenir). Dans ce banquet, le goussân fait allusion à un passage relatif à la cosmogonie mazdéenne. (Henri Massé, p. 269). Mais, contrairement à Tristan, Râmîn n'est non plus un héros déchu mais un héros fortuné. De fait, si le nom de Tristan, dérivé de triste, attache le héros à un malheur inéluctable, le nom de Râmîn, d'une part, par le diminutif de Râm l'attache à Ahura Mazda et au jour de la création, et d'autre part, le qualificatif de *djahân afrouz* le rapproche de Mithra, le rédempteur. « Râmîn, souvent qualifié de *jahân-afrouz*, surtout dans la dernière partie du roman, est tout pénétré des qualités du soleil et du feu[1]. » Le poète écrit :

> Donc vite au roi des rois l'on donna la nouvelle que l'astre de grandeur [soleil] avait montré sa face. Râm éclairant le monde [*djahân afrouz*] arriva, présentant l'image d'un cyprès surmonté d'une lune. (Henri Massé, p. 432)

Il convient aussi de noter que, Râmîn est le possesseur d'un cheval nommé Bahâr (Henri Massé, p. 381). Et Tristan (dans la version de Béroul) lui aussi a un cheval nommé Bel Joëor (v. 3998). En effet, comme l'indique Marie-Luce Chênerie, parmi tous les chevaliers des romans arthuriens, Gauvain est le seul chevalier errant dont le cheval « porte un nom, le *Gringalet*[2] ».

b-c. Iseut, Wîs

Iseut est le personnage le plus insaisissable du roman, celui dont la situation est la plus complexe. Ecartée de son pays, elle doit épouser un homme qu'on lui a destiné, et sa volonté n'a aucune importance dans cette alliance. Béroul ne réduit pas Iseut à une simple amante dans son roman. Il dresse le portrait psychologique complexe d'un personnage fait de contrariétés et de paradoxes. Ce portrait lui donne une dimension à la fois féérique et humaine. Ses sentiments sont aussi contradictoires : Iseut aime Tristan, pourtant dans la *Folie de Berne*, sa méchanceté envers lui surprend le lecteur. Tristan accumule preuve sur preuve de son identité mais la reine reste insensible. Elle a peur de Marc. On lit chez Béroul : « Le roi

[1] Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn* », dans *Dabireh*, Édition Internationale, n° I, novembre, Paris, 1991, p. 46.
[2] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 97.

retourne dans sa chambre. Yseut qui en a peur le voit arriver » (v. 388). Elle déteste même Marc, « car il peut faire ce qu'il veut de son corps » (Thomas, vv. 133-134, manuscrit de Turin), mais cherche cependant des solutions pour se réconcilier avec lui et retrouver sa position sociale. En effet, l'origine de ces contradictions doit être recherchée dans le système féodal de la société où la situation sociale des femmes nobles était parfois plus pitoyable que celle des autres citoyennes (il faudra y revenir).

Or, Iseut n'a pas toujours le comportement d'une noble reine : elle trompe Marc avec Tristan, Tristan avec Marc et Dieu lui-même, dans la ruse du jugement de Dieu (Béroul, vv. 4197-4205). Elle est donc trompeuse et rusée qui se montre maîtresse dans l'art du faux semblant et de la double entente. Ses émotions sont à fleur de peau, elle pleure et rit facilement, s'évanouit même quand elle croit le roi contrarié. Pour se débarrasser des pièges et déguiser la vérité, c'est elle qui prend l'initiative du mensonge et Tristan la suit. Chez Béroul, à la fausseté se joignent dans son caractère la cruauté et le goût de la violence : sa décision de faire tuer Brangien ou de lui arracher la langue pour qu'elle ne puisse rapporter ce qui s'est passé sur le bateau. Elle se réjouit de voir Tristan faire sauter la tête du forestier qui l'a trahi. Quand Tristan tue un des barons, il s'empresse de lui trancher les tresses et de les glisser dans ses chausses pour les montrer à son amie sachant le plaisir qu'il lui procurera. À ce côté cruel et inquiétant d'Iseut, s'oppose dans le texte de Béroul l'image lumineuse et rayonnante d'une reine féerique au visage clair, aux « yeux vairons et aux cheveux blonds » (v. 2888). Dans tout les cas, le lecteur a moins de sympathie pour elle que pour Tristan.

Quant à Wîs, c'est un personnage inséré audacieusement dans un récit oriental, qui remet en cause une certaine idée du personnage féminin, éternellement effacé derrière le héros masculin. Pour la première fois dans la littérature persane une femme parle de sa passion de son corps et de ses désirs. Le personnage le plus proche d'elle, pourrait être dans une certaine mesure celui de Manîjeh chez Ferdowsi. Dans l'œuvre de Gorgâni, « Wîs, cet être féerique » (Henri Massé, p. 144), est le protagoniste qui tient le rôle du premier plan et c'est elle qui dirige les épisodes du roman et oriente Râmîn vers le pouvoir royal.

Si la magie d'Iseut tient du caractère féerique du personnage, la magie de Wîs relève de la parole et de sa propre personnalité : audacieuse, elle est courageuse et sans crainte, elle ne se soumet pas au destin choisi contre son gré. Quand Maubad l'enlève, elle jure de ne pas lui donner son corps et jusqu'à la fin du roman elle reste sur sa parole. Si les barons (chez Béroul) et Mariadoc (chez frère Robert), dénoncent à Marc l'amour d'Iseut pour Tristan, c'est Wîs elle-même qui le dénonce à Maubad :

> À mes yeux le jardin devient désert sans lui ; mais le désert devient jardin quand il est là. Si mon cœur n'était pas en repos grâce à lui, tu ne m'aurais pas vue jusqu'à présent vivante. Si je t'honore, c'est à raison de Râmîn, ayant donné mon cœur à cet indifférent : comme un jardinier qui s'attache à la rose, je respecte l'épine afin d'avoir la rose. (Henri Massé, p. 158)

Wîs ne déguise pas ses haines pour le roi et si, de temps en temps, elle recourt à la ruse et joue des scènes comiques c'est plutôt pour se moquer de Maubad. Dans l'épisode du verger, Râmîn avant que Maubad n'arrive, s'enfuit et le roi trouve Wîs endormie. Il se précipite et dégaine son glaive pour la tuer, mais le sage Zerd implore la grâce de Wîs. Celle-ci prétend qu'un archange, tout de vert vêtu, l'a transportée dans le jardin et plongé dans un songe délicieux :

> Tantôt dans un château, tantôt dans le harem tu m'enfermes, tantôt violent tantôt rusé ! Dieu ne me laisse pas dans ces maux que tu causes ; de tant de liens et de prisons il me délivre. […] Tandis qu'en ton palais j'avais le cœur serré, je me plaignais à Lui de ta dure injustice ; à Dieu, je rappelai tes actes de violence ; et puis je m'endormis, gémissante, inquiète ; alors, en mon sommeil m'apparut un archange, un jeune homme très beau, tout habillé de vert ; il m'enleva du pavillon du gynécée, et m'endormit en le jardin, parmi les roses ; ma couche était de lis, de roses à cent feuilles ; je tenais sur mon sein Râmîn, splendeur du monde […]. Puis, de ce doux sommeil lorsque j'ouvris les yeux, je tombai du plaisir dans le désagrément, car je te vis pareil à un lion rugissant et brandissant un glaive acéré, tel le feu.
>
> (Henri Massé, pp.267-268)

Bien que Wîs ait longtemps résisté aux ruses de la nourrice, dès qu'elle tombe amoureuse de Râmîn, elle reste fidèle et n'hésite jamais sur son amour. Elle souffre à la suite de la trahison de Râmîn (son mariage à l'étranger), mais reste toujours fidèle et écrit dix lettres amoureuses à Râmîn et attend impatiemment le retour de son bien-aimé. En effet le personnage de Wîs comme celui d'Iseut, est le détenteur du pouvoir à tous égards.

b-d. Brangien, La nourrice

Originaire d'Irlande, Brangien est la servante et la compagne de la reine Iseut. Elle n'a pas, certes, une importance égale à celle d'Iseut, mais sans elle l'intrigue ne serait pas possible. C'est elle qui par mégarde fait absorber le philtre aux amants. Alors, comme l'instrument de la fatalité, Brangien joue un rôle principal dans le roman. Brangien est la

responsable du malheur d'Iseut, c'est pourquoi elle est prête à se substituer par ruse à la reine lors de la nuit de noces. Elle expie ainsi sa faute et sauve aussi sa maîtresse du déshonneur. Pourtant, de temps en temps, Iseut ne manque pas de lui reprocher son erreur :

> Ce fist Brengain, qu'i dut garder :
> Lasse ! Si male garde en fist !
> El n'en pout mais, quar j'ai trop pris. (vv. 2208-2210, Béroul)
>
> Voilà l'œuvre de Brangien qui devait pourtant y prendre garde ! La malheureuse, comme elle l'a mal gardé ! Elle n'en pouvait rien car l'erreur était manifeste.

Dans la version de Thomas, Iseut, en entendant les paroles méprisantes de Brangien, lui rappelle ses fourberies :

> Certes, si jo sui feimentie,
> Parjure, u ren hunie,
> U se jo ai fait malvesté,
> Vus moi avez ben conseilé.
> Ne fust la consence de vus,
> Ja folie n'eüst entre nus ;
> Mais pur ço que le consentistes,
> Ço que faire dui m'apreïstes :
> Les granz enginz e les amurs,
> Les dutaunces, les tristurs,
> E l'amur que nus maintenimes,
> Par vus fud quanque feïmes.
> Primer en deceüstes mei
> Tristran après, e puis le rei ; (vv. 307-320)
>
> À vrai dire, si je suis menteuse ou parjure ou déshonorée, si j'ai commis le mal, c'est que vous m'avez bien conseillée ! Sans votre assentiment, Tristan et moi nous n'aurions pas sombré dans l'excès. Mais vous avez consenti à cela et vous m'avez appris ce que je devais faire : les ruses extrêmes et les amours, les doutes et les tristesses, l'amour que nous avons partagé, c'est vous qui avez provoqué tout cela. Vous m'avez d'abord trompée, puis vous avez trompé Tristan et enfin le roi.

Il existe chez Gorgâni la même scène de dispute où Wîs enfermée au château inaccessible, trouve la nourrice la seule responsable de son malheur. Elle accuse la nourrice qui comme l'agent d'Ahriman l'a poussé vers le péché :

> Tu as foré pour moi ce puits de mauvais sort et tu m'y as jetée au moyen de cent ruses ; et maintenant, paisible, assise au bord du puits, tu me dis d'implorer l'assistance de Dieu !
>
> (Henri Massé, p. 221)

Et dans un autre épisode Wîs dit :

> J'ai trouvé ces mauvais éléments chez deux êtres : l'un est mon triste sort et l'autre est ma nourrice. Celle-ci me jeta dans cette ignominie par ses enchantements, sa ruse et ses serments ; et tout ce qui était possible, elle l'a fait, prenant beaucoup de peine, augmentant ses instances.
>
> (Henri Massé, pp. 144-145)

Comme l'indique Pierre Gallais, l'existence d'un tel personnage (Brangien, Camille), assez ambigu, voire mystérieux pour la littérature du Moyen Âge, n'est attestée que dans la comédie latine qui provient tout droit de la littérature classique :

> On trouverait difficilement dans les épopées irlandaises, ou françaises, ou germaniques, un rôle de suivante-confidente comparable à celui de Brangien. Ni Chrétien de Troyes ni ses épigones ne nous parleront d'une nourrice ou d'une confidente de la reine Guenièvre (pas plus que d'Énide ou de Blancheflor)[1].

En effet, l'existence d'une nourrice ou d'une dame de compagnie pour les princesses, est toujours au premier plan dans les récits orientaux, surtout dans ceux de l'Iran. Dans le *Châh-Nâmeh*, dix nourrices allaitaient Rostam. Et Manîjeh envoie sa nourrice chez Bîjen pour lui parler de son amour. La présence d'une nourrice est souvent inséparable de l'intrigue des récits d'amour persans. Cette présence est tellement ordinaire que les nourrices n'ont même pas parfois un nom propre, comme celle du roman de Gorgâni. Au cours du roman elle s'appelle tout simplement la « nourrice ». Celle-ci, parfois courtière d'amour, parfois entremetteuse et parfois complice, est présente tout au long du roman. Elle est une femme intelligente et astucieuse qui même connait la magie. Si la mère d'Iseut fait bouillir un philtre pour enflammer l'ardeur du couple et assurer un mariage heureux, la nourrice fait un talisman pour rendre Maubad impuissant. Pour une deuxième fois elle fait dormir par enchantement Maubad pour que Wîs puisse rejoindre Râmîn sur la terrasse. Il convient de noter que l'analogie de cette magie dans le roman de *Tristan* se trouve dans l'épisode du cortège de la reine, où Tristan veut montrer Iseut à Kaherdin, le frère d'Iseut aux Blanches Mains. Grâce à Dinas, Tristan rejoint Iseut et Kaherdin tente sa chance auprès de Camille (Brangien), suivante de la reine. Mais celle-ci le berne à l'aide d'un coussin magique (il faudra y revenir).

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 116.

La nourrice de Wîs est l'un des personnages efficaces du récit, de sorte que l'action du roman est menée pratiquement par ses ruses et ses conseils. La nourrice met tout en œuvre pour convaincre Wîs d'être la maîtresse de Râmîn, et c'est elle qui planifie le projet d'attaque au château de Maubad. En effet, la nourrice, contrairement à Brangien, est jusqu'à la fin du roman avec les amants. Il faut rappeler que chez Béroul, le rôle de Brangien est un peu limité, voire décousu. Elle s'efface dans la deuxième partie du roman au profit de Périnis[1]. Et pendant l'exil des amants dans la forêt du Morrois, elle est absente et c'est Gouvernal qui les accompagne.

c. Personnages secondaires

Ce sont des personnages qui n'occupent pas une place centrale dans les deux romans, mais accomplissent des tâches considérées comme accessoires par rapport à celles des sujets. Pour faire une petite comparaison entre les personnages secondaires des deux romans, il faut s'appuyer encore sur leurs fonctions similaires.

c-a. Le Morholt, oncle d'Iseut, Qâren, Vîrou, le père et le frère de Wîs

Tristan, en tuant le chevalier très puissant d'Irlande, le Morholt, l'oncle d'Iseut dans un combat noble — délivrer le peuple de Cornouailles condamné à payer un lourd tribut — cause la haine d'Iseut envers lui. Cette haine augmente encore au moment où Tristan comme le vrai tueur du dragon, demande sa main pour Marc. On est presque dans le même scénario bien connu des contes. Dans le roman persan aussi, Maubad, pendant une guerre ignoble, non seulement cause la mort du père de Wîs, mais en l'enlevant, brise son mariage non consommé avec Vîrou. En effet, dans les deux récits, il y a la mort d'un parent et la malhonnêteté qui perturbent la situation. Si Wîs reste l'ennemi inconciliable de Maubad, parce qu'il est d'abord le meurtrier de son père, et puis il a brisé son mariage avec son propre frère, Vîrou. Et si elle se contente finalement d'accepter l'amour de Râmîn, c'est parce qu'il ressemble à son frère, Vîrou :

> Râmîn au nom béni, à l'heureuse fortune est ange sur le sol mais diable sur sa selle ; il ressemble à Vîrou par sa belle figure. (Henri Massé, p. 117)

[1] Ce personnage dans le roman persan correspond à Azîn, le messager de Wîs.

De ce point de vue, le personnage de Tristan dans une certaine mesure correspond aussi à Vîrou. De plus, quelques vers de la version de Thomas font penser que Tristan et Iseut s'aimaient avant d'avoir bu le philtre et lors de la guérison de Tristan en Irlande.

> Dites li qu'or li suvenge
> Des emveisures, des deduiz
> Qu'eümes jadis jors e nuiz,
> Des granz peines, des tristurs
> E des joies e des dusurs
> De nostre amur fine e vraie
> Quant ele jadis guari ma plaie. (Thomas, vv. 1216-1222.)
>
> Dites-lui de se souvenir des réjouissances et des plaisirs que nous avons partagés jadis jour et nuit. Qu'elle se rappelle les grandes peines, la mélancolie, les joies et la douceur de notre amour parfait et vrai, quand elle a guéri autrefois ma plaie !

En effet, le père d'Iseut promet la main de sa fille au plus courageux des chevaliers qui tuera le dragon dévastateur du pays. Tristan tue le dragon mais par un acte généreux, ou probablement pour mettre fin à une guerre constante entre les deux pays, il demande la main d'Iseut pour son oncle. Par conséquent, à l'instar de Maubad qui a rompu le mariage de Wîs avec Vîrou, la présence de Marc, rompt aussi le mariage supposé d'Iseut avec le chevalier vainqueur du dragon.

c-b. Gouvernal, Le sénéchal Dinas, Le vizir Zerd

Chez Béroul, Gouvernal est l'instructeur de Tristan et son père nourricier, ainsi que son maître d'armes. C'est lui qui éduque Tristan et lui apprend l'art de la chasse. « Si son nom semble rappeler le latin *gubernator* "celui qui dirige, celui qui tient le gouvernail", il faut souligner qu'il joue dans le roman le rôle d'un stratège des armes en qui Tristan a toute confiance[1]. » Son personnage incarne la fidélité sans faille, qui assiste dans toutes les entreprises, guerrières ou amoureuses. Il accompagne les amants comme un simple écuyer[2], voire comme un cuisinier dans la forêt du Morrois (Béroul, vv.1294-1295). Il tue l'un des barons pour venger les amants. Il convient de noter que ce personnage n'a pas de correspondant exact chez Gorgâni, mais le plus proche de ce père nourricier serait le personnage de la nourrice des amants.

[1] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p.71.

[2] Pierre Gallais écrit : « Notons que le personnage de l'écuyer n'était pas plus familier aux auteurs français que celui de la nourrice. Ni Roland, ni Guillaume, ni Érec, ni Yvain n'ont d'écuyer. (…) Il n'est pas impossible qu'une certaine contamination avec les légendes héroïques celtiques, folklorisées, ait contribué à cette naissance ; Cuchulainn est toujours accompagné de son " cocher " Loeg, mais celui-ci n'est nullement son " mestre". » *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 119.

Quant au personnage de Dinas[1], sénéchal du roi Marc et l'ami favorable aux amants, bien qu'il soit selon Pierre Gallais « insolite dans les littératures occidentales[2] », il correspond sous l'aspect bienveillant avec Zerd, le demi-frère de Maubad et de Râmîn. Chez Béroul, Dinas a essayé de sauver la vie d'Iseut dans l'épisode du bûcher, comme l'a fait Zerd dans l'épisode du jardin.

> Sire, merci de la roïne !
> Vos la volez sanz jugement
> Ardoir en feu : ce n'est pas gent,
> Qar cest mesfait ne connoist pas.
> Duel ert, se tu le suen cors ars. (vv. 1096-1100)

> Sire, pitié pour la reine! Vous voulez la jeter aux flammes sans jugement. Ce n'est pas juste car elle ne reconnaît pas sa faute. L'affliction régnera, si vous la brûlez.

Et chez Gorgâni, Maubad trouve Wîs endormie dans le verger, croyant qu'elle était avec Râmîn, il décide de la tuer, mais Zerd demande pitié pour Wîs :

> Alors, « O roi des rois! » dit le général Zerd, vis donc content, au gré de qui te veut du bien! Ne tue point, car versant le sang de cette femme, tu perdras le remède à ta propre douleur; une tête coupée ne repoussant jamais, nul sage ne s'applique à répandre le sang.
>
> (Henri Massé, p. 265)

Zerd, par sa sagesse, évoque bien le personnage typique du « bon vizir » des contes orientaux. Le rôle de Zerd, sous l'aspect malveillant, pourrait évoquer également celui des trois félons et Audret. Ce dernier fort envieux de Tristan, est un autre neveu du roi Marc, qui, pour avoir le pouvoir et le trône de Marc, est du côté des barons. Mais, dans le roman persan, la hiérarchie traditionnelle du pouvoir royal, envisage le trône plutôt à un fils ou à un frère qu'à un demi-frère. Fidèle au roi Maubad, Zerd est à la fois cause et complice involontaire de la rencontre des amants dans le château des démons. Maubad lui confie la garde de Wîs, enfermée dans le château. Mais Râmîn réussi, loin de ses yeux, à grimper les hauts murs du château pour rejoindre Wîs. Zerd ignore tout ce qui se passait dans le château et cette ignorance lui cause les reproches de Maubad, celui-ci l'expulse du château et le remplace par un de ses guerriers. (Henri Massé, p. 242). Il est remarquable de noter que le personnage de

[1] « Thomas a éliminé Dinas pour le remplacer par Mariadoc, puis, après la disparition inexpliquée de celui-ci, par le « losengier » Cariado ; mais il avait déjà remployé le côté sympathique du sénéchal pour dessiner le personnage de Roald le Foitenant. » Pierre Gallais, *op. cit.*, p. 116.
[2] *Ibidem*.

Zerd correspond à celui du sénéchal Keu, dans *Lancelot*, où lui aussi ignore les rencontres et les amours de la reine et du héros dans sa propre chambre, dans un lit voisin du sien[1].

c-c. Le nain astrologue, les Félons, Zerrîn-Guis

Le nain Frocin astrologue de Marc est à côté des trois barons félons, les ennemis des amants. Chez Béroul, les trois sont flatteurs du roi et lâches : ils n'ont pas osé affronter le Morholt. Ils sont donc jaloux, mais par hypocrisie ils se montrent comme les vrais défenseurs de l'honneur traditionnel du royaume. Par conséquent, ils sont, par le stratagème du nain, les dénonciateurs des amants. Le nain Frocin est un astrologue doué au pouvoir occulte. Et les nains d'après Philippe Walter étaient souvent magiciens et doués de pouvoirs féeriques, et pouvaient notamment jeter des mauvais sorts sur les ennemis, ou les métamorphoser[2]. Chez Béroul on lit :

> Des estoiles le cors savoit,
> Les set planestres devisoit ;
> Il savoit bien que ert a estre. (vv. 323-325)
>
> Il connaissait le cours des étoiles et observait les sept planètes. Il pouvait prédire l'avenir.

Dans le roman persan il n'y a pas des personnages correspondant aux félons. En effet, grâce à l'organisation féodale du pays, dans tous les cas Râmîn sera le successeur du roi. Gorgâni écrit : « De Maubad il était frère et enfant chéri » (Henri Massé, p. 99) et Beau-Parleur (Beh-Gouy) dit à Râmîn :

> À toi sont la jeunesse et le trône royal ; tu les as tous les deux ; que veux-tu donc de plus ? Ne fait pas tant souffrir ta raison par désir ; ne convulse pas tant dans le malheur ton âme.
>
> (Henri Massé, p. 271)

Cependant, le personnage de Frocin correspond à la fois à Beau-Parleur qui est lui-même un grand astrologue et également aux mages du palais de Chahrou. Celle-ci convoque les mages astrologues pour fixer un jour qui sera favorable selon les astres pour célébrer le mariage de Wîs et Vîrou :

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 117.
[2] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 67.

> Par calcul, sachez donc quand le ciel nous sera favorable ou nous sera funeste, et quel jour nous devons choisir d'après un astre annulant le pouvoir de Mars et de Saturne, jour où mon fils verra l'épouse, elle l'époux— le meilleur des époux à la meilleure épouse.
>
> (Henri Massé, p. 39)

Le rôle dénonciateur du nain correspond dans le roman de Gorgâni, à la fois à celui de la nourrice et du ménestrel chanteur (*goussân*) et de la princesse Zerrîn-Guis. En effet, la nourrice est la première qui par mégarde révèle à Maubad le secret des amants et l'infidélité de Wîs. Un jour que Maubad faisait la sieste, la nourrice voulant informer Wîs du départ de Râmîn vers l'Arménie, dévoile l'amour des amants pour Maubad qui, par hasard entend les propos pervers de la nourrice. (Henri Massé, p. 150). Quant à Zerrîn-Guis, elle n'est pas astrologue, mais une vraie magicienne dont ses cheveux dorés rappellent ceux d'Iseut et la relient à la sorcière-type des contes persans. À l'absence de Maubad, quand les amants en compagnie de la nourrice étaient tranquillement dans le château des démons, Zerrîn-Guis était la seule qui par la magie savait leur secret, et c'est elle qui les dénonce à Maubad. (Henri Massé, p. 231).

c-d. L'ermite Ogrin, Beau-Parleur

Chez Béroul et Eilhart, quand le philtre d'amour cesse d'agir, les amants regrettent leur passé et recourent à l'ermite Ogrin pour les rendre à la culture et à la civilisation. Le personnage d'Ogrin joue donc un rôle médiateur qui permet aux amants de passer du péché à la rédemption. Ainsi, il est l'intercesseur entre le monde de Dieu et celui des hommes. Il est avant tout le représentant de l'ordre religieux, l'incarnation de la loi chrétienne qui, pour purifier la société du péché, n'hésite même pas à mentir :

> Por hont oster et mal covrir
> Doit on un poi par bel mentir. (vv. 2353-2354)
>
> Pour effacer la honte et dissimuler le mal, on doit mentir un peu à bon escient.

Dans le roman persan, le rôle bénéfique de l'ermite se trouve dans celui du sage Beau-Parleur (Beh-Gouy), ami proche de Râmîn que Gorgâni présente ainsi :

> Au Khorâsân, il y avait un homme sage ; dans ce pays, c'était le plus grand astrologue ; et cet homme éloquent se nommait Beau-Parleur ; il était sans pareil en savoir et bonté. A tout instant, avec Râmîn il s'asseyait, purifiant son âme à l'onde des conseils.
>
> (Henri, Massé, p. 271)

Il semble que la fonction de ce personnage chez Thomas soit paradoxalement représentée par Cariado, qui essaie de séduire Iseut (c'est lui qui l'informe le mariage de Tristan). Thomas qualifie même Cariado « bons parleres » dans le vers 816 du manuscrit Sneyd. Il est un chevalier galant qui ne cherche qu'à détacher les amants l'un de l'autre. D'ailleurs, dans *La Saga*, ce personnage se confond avec celui de Mariadoc. À propos du lien d'amitié de Tristan avec Mariadoc, frère Robert écrit :

> Tristan avait un compagnon qu'il aimait beaucoup, en toute confiance et en bonne camaraderie. C'était un sénéchal et un proche du roi, si bien qu'il obtenait du roi ce qu'il voulait. Il se nommait Mariadoc. (*La Saga*, p. 566)

De toute façon, dans les deux romans, il y a un ami intime du héros, mais fidèle au roi et aux lois, qui cherche une solution pour séparer les amants et remettre ainsi de l'ordre dans le royaume.

c-e. Iseut aux Blanches Mains, Gol

Dans la version de Thomas, Tristan en route vers de nouvelles aventures en croyant que la reine a cessé de l'aimer, se marie avec Iseut aux Blanches Mains « pour sa beauté et pour le nom » (v. 230). Râmîn aussi sur les conseils de Beau-Parleur décide de quitter le pays et va en Azerbaïdjan, il rencontre Gol. Son père Rofayda est l'un des princes de la région, et son frère est un beau et brave guerrier. Les deux seront dès la première lecture, reconnaissable par les personnages de Hoël et Kaherdin, le père et le frère d'Iseut. Gol est très jalouse comme Iseut, et une fois que Râmîn lui dit qu'elle ressemble à Wîs, (p. 301), vexée, elle oblige Râmîn à écrire une lettre insultante à Wîs. Mais chez Thomas, le rôle d'Iseut aux Blanches Mains est un peu compliqué. Elle désire Tristan, « elle est à Tristan mais ne reçoit de lui aucun plaisir » (vv. 126-129), et c'est ainsi qu'elle décide de se venger. Chez Thomas, elle est présentée comme la seule responsable de la mort des amants. Dans le dénouement du roman, il écrit :

> Ire de femme est a duter,
> Mult s'en deit chascuns garder,

Car la u plus amé avra,
Iluc plus tost se vengera. (vv. 1323-1328)

Colère de femme est redoutable. Chacun doit y prendre garde car là où elle aura le plus aimé, la elle prendra la vengeance la plus prompte.

En effet, on pourrait peut-être dire que dans un sens plus général, Gol et Iseut aux Blanches Mains, chacune délaissée et trompée par un mari infidèle, sont les victimes d'un amour faux. Gottfried de Strasbourg, à la défense d'Iseut aux Blanches Mains, écrit :

C'était la faute de l'homme : il la trompait. Tristan lui avait tant menti par ses regards et ses mots tendres qu'elle croyait pouvoir être sûre et certaine que son cœur et ses pensées s'adressaient à elle seule. (*Gallimard*, p. 634)

De l'analyse des personnages et de leurs rapports et fonctions d'un roman à l'autre, on peut facilement saisir qu'à l'instar de l'épopée, les types dessinés sont peu nombreux : le monarque, le vassal, le chevalier sans peur et sans reproche et aussi un ensemble de fourbes et de vilains. Les auteurs prêtent parfois à leurs personnages des attitudes subtiles, nuancées en tout cas, et soumises aux changements des humeurs. Le caractère de chaque héros est un mélange de bon et de mauvais. Il a conscience de son devoir, mais quitte quelquefois la bonne voie et ses passions l'égarent. Si Gorgâni se montre infiniment complexe dans sa peinture psychologique, comme dans la construction de l'intrigue, il n'en va pas autrement chez les auteurs de *Tristan et Iseut*.

d. Roman d'amour sans frontière

L'amour étant l'initiateur de tout ce qui existe, on appellera néant l'absence d'amour. Les degrés d'existence de l'amour sont ceux de la création à l'œuvre, sans laquelle le néant ne serait pas conçu, ni l'être[1].

L'amour est le thème le plus exploité depuis toujours chez toutes les nations et il occupe souvent dans leurs littératures la place première parmi les autres thèmes littéraires. Il est la source d'inspiration de tout roman médiéval dont les effets heureux ou malheureux font interpréter les différentes perspectives morales. Dans les œuvres romanesques médiévales l'amour est la source principale de l'agir du personnage, et « il y a entre ce sentiment et la

[1] Denis de Rougemont, *Les Mythes de l'amour*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 246.

prouesse une relation de détermination réciproque : on fait des exploits parce qu'on aime, mais on est aimé parce qu'on est un preux[1]. » En effet, le héros chevaleresque du Moyen Âge (Occidental ou Oriental), même dans ses quêtes mystiques où il cherche de la pureté, de la perfection, est intimement lié à un aspect de l'amour au sens général du mot.

Contrairement au conte, le but premier du genre romanesque n'est pas de divertir le lecteur en le projetant dans un monde différent du sien. « Dans le roman, chaque aventure a besoin d'une motivation explicite, parce que ses ressorts ne sont pas ou ne sont que momentanément d'origine surnaturelle ou magique[2]. » Ce qui différencie le roman du conte, c'est l'exaltation de l'individu, ou bien l'exaltation du personnage, son expérience, sa connaissance et sa pratique dans un processus initiatique. Le roman instaure donc « un rapport spécifique de l'homme au monde qui dépasse la sphère de la littérature. Il devient ainsi l'expression de la volonté du devenir, d'une situation où l'homme tend à se réaliser lui-même à partir de sa possibilité secrète d'être[3]. » Autrement dit,

> le roman serait l'expression artistique de la tension entre l'individu et le monde environnant, entre l'idéal de vie et la vie réelle ; le sens de l'aventure serait ainsi le rétablissement de l'équilibre entre idéal et la réalité. […]. Si dans certains romans il n'y a pas de conflit entre la réalité de fait et la réalité imaginée, de tels romans ne sont que de vastes contes de fées[4].

Du conte de fée au roman, l'amour, quelles qu'en soient les motivations, est l'animateur du personnage. Cependant, si l'amour ou la beauté d'Hélène déclenche la guerre de Troie, les sentiments d'Hélène ne jouent, dans l'*Iliade*, qu'un petit rôle. En fait, le héros homérique entrait en fureur si quelqu'un lui enlevait sa captive, mais cette réaction serait plutôt de l'orgueil que de l'amour. L'amour n'est pas aussi le thème dominant pour l'épopée française. Ce thème évoluera en effet dans les récits romanesques du XIIe siècle. La belle Aude de *La chanson de Roland*, meurt de douleur quand elle apprend la mort de son fiancé Roland, mais puisque l'honneur et le patriotisme sont plus grands que l'amour personnel, l'épopée française ne s'occupe pas de ces sentiments. Comme l'indique Georges Duby,

> les chants épiques, célébrant la vaillance militaire et la loyauté vassalique, cantonnent sur les marges les figures féminines. Épouses des héros, ces femmes tiennent de fort petit rôles, du

[1] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 20.
[2] *Op. cit*., p. 18.
[3] Michel Stanesco, Michel Zink, *op. cit*., p. 7.
[4] Michel Stanesco, *Jeux d'errance du chevalier médiéval : aspect ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Age flamboyant*, pp. 9-10.

> bon ou du mauvais côté de l'intrigue. Certaines, excellentes « adjutoires », nourricières, pourvoyeuses, des compagnes comme on en souhaiterait. D'autres, ou bien sorcières, ou bien impudiques, chargées de cette mauvaiseté qui fait le péril du mariage[1].

Pourtant, Ferdowsi un siècle avant *La chanson de Roland*, introduit dans son monumental *Châh-Nâmeh* non seulement des récits d'amour, mais il parle directement de la passion, surtout du désir charnel de ses personnages féminins. Il raconte comment le héros au cœur de lion, Rostam, à la recherche de son cheval volé dans le pays ennemi rencontre Tahmineh, l'unique fille du roi. Ferdowsi décrit comment Rostam demeure stupéfait devant la beauté de Tahmineh et celle-ci lui dit :

> Je me suis souvent mordu la lèvre à cause de toi ; souvent j'ai désiré de voir tes épaules, tes bras et ta poitrine. Maintenant Dieu t'a fait descendre dans cette ville, et je suis à toi si tu veux de moi, sinon ni oiseaux ni poissons ne me verront jamais. Songe d'abord que mon amour pour toi m'a réduite à un état tel que je sacrifie ma raison pour ma passion ; ensuite que Dieu permettra peut-être qu'il me naisse un fils, qui deviendra, comme toi, un homme brave et fort, et à qui Saturne et le soleil donneront l'empire du monde ; enfin que je t'amènerai ton cheval et mettrai à tes pieds tout le pays de Semengan[2].

De ce point de vue, la fameuse phrase de l'historien français Charles Seignobos (1854-1942), « l'amour est une invention française du XIIe siècle » serait à peine convaincante, car l'amour est « un sentiment vieux comme le monde[3] ». Mais pourquoi, comme le constate Denis de Rougemont dans *L'Amour et l'Occident*, l'amour heureux n'a pas d'histoire dans la littérature occidentale[4] ? Certes, la réponse exigerait une vaste étude qui ne fait pas partie de cette recherche, mais on pourrait dire que l'amour en tant qu'animateur et ressort de l'aventure est aussi un facteur bouleversant de l'homme qui provoque parfois sa misère. À cela, bien entendu, il faut ajouter des troubles qui seront les causes des désordres extérieurs dans une société donnée par rapport à la morale établie. Célébrant le goût de l'aventure, le roman médiéval par ses histoires nous laisse saisir souvent deux concepts contradictoires de l'amour : spirituel et corporel.

d-a. Amour-passion

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 232.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome II, p. 81.
[3] Michel Stanesco, Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, p. 39.
[4] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 15.

Considéré comme origine des sentiments amoureux, le désir charnel ou la libido est un instinct à peu près immuable dont les manifestations, variant d'une société à l'autre, amènent des réactions prodigieusement similaires chez différents peuples : déceptions, tourments, malheur, maladie et souffrances. Ainsi tout amour qui va au-delà du désir semblerait folie.

L'amour se définit en général comme un sentiment généreux et altruiste marqué par une tendance à s'occuper plus précisément des autres que de soi. Contrairement à cette définition, l'amour-passion puisqu'il ne se soucie que de son propre intérêt serait une sorte d'égoïsme. Il oriente d'une part « le moi vers un objet qu'il veut unique, infiniment différencié de tous les autres, et dans lequel s'investissent bientôt toute la présence et toute la valeur peu à peu retirées aux autres existences[1]. » Et d'autre part, il implique toujours un tiers qui fait obstacle à la douce étreinte des amants. Cela pourrait être un obstacle social, moral, politique ou un Marc, un Maubad, qui sépare l'amant de l'amante. Ainsi, l'amour-passion, comme disait Denis de Rougemont est plutôt « l'amour à la mort[2] ». Le point culminant de cette passion serait le cas de Tristan et Iseut qui selon essayiste Suisse ne s'aiment pas, mais aiment se sentir aimer : « Ils ont besoin l'un de l'autre pour brûler, mais non de l'autre tel qu'il est ; et non de la présence de l'autre, mais bien plutôt de son absence[3] ! »

Pour l'imaginaire de l'homme médiéval, la passion est un sentiment destructeur qui rappellerait plutôt les tentations diaboliques d'Ève et par conséquent la déchéance de l'homme. Alors, l'émotion ardente issue de la tentation, est un malheur, une maladie, où, ni volonté ni raison ne peuvent empêcher l'anéantissement de la victime. La femme, responsable de tous les malheurs de l'humanité, est souvent l'objet de cette tentation. Dans le *Qâbous-Nâmeh*, Qâbous dit à son fils :

> L'amour n'engendre que des tourments, des souffrances et des chagrins, quelque doux qu'ils puissent paraître. Si tu es séparé de la personne aimée, tu seras torturé ; elle connaîtra ton amour, mais toi, à cause de sa coqueterie, de ses instincts pervers et craignant sans cesse d'être délaissé, tu ne sauras jamais goûter complètement le bonheur de la possession, parce qu'en outre, tu ne songeras qu'au moment cruel de l'abandon. Ah ! Crois-moi, en ce cas, il vaut mieux t'éloigner[4].

[1] Denis de Rougemont, *Les Mythes de l'amour*, p. 249.
[2] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 43.
[3] Denis de Rougemont, *op. cit.*, p. 43.
[4] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédée Querry (trad.), *Le Cabous namè, ou Livre de Cabous*, pp. 142-143.

L'Ecclésiastique, qui se trouve à la fin de la Bible, et qui est « très antiféministe » selon Jacques Le Goff, rappelle d'une part que c'est de la femme que vient tout le mal « C'est par la femme qu'a commencé le péché. C'est à cause d'elle que nous mourrons tous[1] », et d'autre part il conseille dans L'Ecclésiaste (9, 9) :

> Jouis de la vie avec la femme que tu aimes chaque jour de la brève existence que Dieu t'accorde sur la terre. C'est là ce qui te revient dans la vie pour la peine que tu prends ici-bas.

Ainsi, la femme est à la fois l'objet d'une jouissance et d'un malheur. Dans l'*Art d'aimer* qui est un traité de gestion sociale de l'amour, Ovide fait de la femme une proie pour l'homme[2]. Il semble que l'homme ait depuis les temps immémoriaux deux problèmes essentiels avec la femme. Il la désirait et en devenait lubrique. La femme serait donc l'épiphanie de ce lubrique. Georges Duby écrit :

> Le plus souvent, la femme est une liane, sinueuse, serpentine, la mauvaise herbe qui se mêle au bon grain pour le gâter. Lascive, n'est-elle pas le germe de corruption que dénoncent les moralistes de l'Église, Ève tentatrice, responsable de la chute de l'homme et de tout le péché du monde[3] ?

La survivance excessive de cette manière de voir existe encore dans les terres les plus traditionnelles de l'Islam. Il faut que la femme voile ses charmes pour que le désir de l'homme ne soit pas réveillé. Si elle ne le fait pas elle est impudique. Le christianisme, lui aussi impose à la femme la pudeur et il multiplie autour d'elle des obstacles moraux. Pourtant tous les obstacles augmentent involontairement l'intensité des passions que la femme éveille. Le christianisme présente en fait une image contradictoire de la femme. D'un côté, les prêtres prêchent dans les églises devant des hommes et des femmes, mais rangés en deux groupes distincts, que la femme est « mauvaise, lubrique autant que la vipère, labile autant que l'anguille, de surcroît curieuse, indiscrète, acariâtre. Les maris aiment entendre cela[4]. » D'un autre côté, contre cette image maléfique de « fille d'Ève », il réhabilite la femme par l'image la plus pure de la Vierge et l'image mythique de la pécheresse, Marie Madeleine, comme Ève repentie. C'est par cette image paradoxale que la femme n'incarne jamais la visée ultime du

[1] Cité par Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, p. 138.
[2] Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois, la « Fin'Amors » chez les premiers troubadours*, p. 12.
[3] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'Art et la société 980-1420*, p. 54.
[4] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 224.

désir et de l'amour tournés vers Dieu. En revanche, elle fait la voie au péché et perd toute spécificité de n'être plus que la doublure du Malin. Elle fait, en un mot, obstacle à l'amour de Dieu et à la sainteté[1].

L'auteur médiéval à son tour, et certainement sous l'effet de la religion, donne aux femmes une place inférieure. Pour lui, la femme se laissant tenter par le diable est la responsable définitive du péché originel. Gottfried de Strasbourg écrit :

> Dieu sait que ces chardons et ces épines sont innés chez les femmes ! C'est par cette part d'héritage qu'elles sont les filles d'Ève, leur mère. C'est elle qui transgressa le premier interdit : le Seigneur notre Dieu lui avait donné la permission de se délecter à sa guise des fruits des fleurs et de toutes les autres plantes qui se trouvaient au paradis. Il lui interdit sous peine de mort un seul fruit de jardin. (Les prêtres nous disent qu'il s'agissait d'une figue.) Elle cueillit le fruit et enfreignit l'ordre de Dieu : c'est ainsi qu'elle perdit Dieu et causa sa propre perte. J'ai toujours eu la ferme conviction qu'Ève ne l'aurait jamais fait si on ne le lui avait pas interdit. Déjà dans le premier acte qu'elle accomplit elle révéla la nature de la femme : elle fut justement ce qui était interdit ! Mais si on réfléchit lucidement, Ève aurait très bien pu renoncer à ce fruit. Mais non, elle ne voulait que celui-là : elle le mangea et perdit son honneur. C'est pourquoi on nomme toutes les femmes qui sont façonnées à l'image d'Ève les filles d'Ève. On n'a qu'à interdire : combien d'Ève trouverait-on alors encore de nos jours qui, provoquées par l'interdiction, se perdraient elles-mêmes et perdraient Dieu !
>
> (*Gallimard*, pp. 615-616)

Chez Béroul, Iseut est même qualifiée de « vipère » (v. 1214), ce qui rappelle le serpent tentateur d'Ève dans la Bible. Contre cette image maléfique d'Iseut, il y a bien-sûr, celle de Sainte Marie :

> Dame, por Deu, qui en pucel
> Prist por le peuple umanité,
> Conselliez moi, par charité. (vv. 198-200)
>
> Dame, au nom du Dieu qui pour sauver l'humanité se fit homme et naquit d'une vierge, conseillez-moi par pitié.

L'autre problème c'est que l'homme a essayé toujours dominer la femme, soit par sa force physique, soit par la supériorité qu'il recevait de la religion :

[1] Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois, la « Fin'Amors » chez les premiers troubadours*, pp. 12-13.

> La femme est située à son rang, inférieure, vassale de l'homme, arrière-vassale de Dieu. Bon suzerain, le Tout-Puissant enjoint à Adam de gouverner Ève par la raison, à Ève de servir Adam de bon cœur, de fournir l'« aide », d'être « adjutoire » ; à son tour alors récompensée : « Si tu aides convenablement Adam, je te mettrai avec lui dans ma gloire[1]. »

C'est peut-être pour ces raisons que la femme plus faible physiquement, ne peut se défendre qu'avec son intelligence ou sa ruse. Il y a un exemple frappant dans *Les Mille et une Nuits* où une femme est les deux à la fois, lubrique et rusée : le roi Chahryâr avec son frère, tous les deux trompés par leurs femmes, partent à l'aventure. Ils rencontrent un génie hideux qui avait enfermé dans une caisse de verre une femme d'une beauté parfaite. Le monstre libère la femme et s'endort la tête sur ses genoux. La femme aperçoit les deux voyageurs cachés dans les branches, pose la tête du génie au sol et en les menaçant de réveiller le génie, elle leur fait une proposition très osée. Après qu'elle a obtenu d'eux ce qu'elle souhaitait, elle leur demande leurs bagues pour accomplir sa collection de bague et leur dit qu'avec eux cent hommes l'ont connue sous la tutelle de mauvais génie qui l'a enfermée dans ce coffre sous quatre serrures, gardée jalousement dans une demeure au fond de l'océan. Elle ajoute :

> Vous voyez par là que, quand une femme a formé un projet, il n'y a point de mari ni d'amant qui puisse en empêcher l'exécution. Les hommes feraient mieux de ne pas contraindre les femmes ; ce serait le moyen de les rendre sages[2].

En dépit de cette vision maléfique de la femme, il est étonnant de voir que le roman médiéval attache tant d'importance aux réactions sentimentales ou spirituelles qui accompagnent l'amour de la femme. Alors d'où vient une telle conception de l'amour à la littérature française juste au milieu du XIIe siècle? Et pourquoi l'amour de Tristan et d'Iseut a des conséquences tristes et douloureuses, conséquences que la littérature française ne cesse de relever et de décrire ?

Selon Georges Duby, dans toute société quelque peu évoluée, il n'y a pas une culture mais des cultures et « le peuple n'est pas une collectivité homogène de culture, mais présente des stratifications culturelles nombreuses et diversement combinées[3]. » Par conséquent, la transposition d'une culture orientale au cours des croisades et, par là, l'adaptation très forte de

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 226.
[2] *Les Mille et une nuits*, Traduction d'Antoine Galland, Paris, GF Flammarion, 1965, tome I, p. 33.
[3] La citation est d'Antonio Gramsci (*Marxismo e letteratura*), cité par Georges Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990, p. 161.

la pensée arabo-persane par l'esprit occidental serait incontestable. C'est ainsi que grâce à une interculturalité, de nouvelles règles et de nouveaux codes amoureux ont influencé la littérature Européenne à l'aube du XIIe siècle. L'exercice de la vertu, le commerce des dames, les fêtes, les banquets et les tournois dévoilent au guerrier d'autrefois l'aspect plaisant et peu dangereux de la vie, et il achève à la cour, sa transformation de chevalier en un véritable courtisan.

Pourtant dans le monde Occidental, le grand amour est malheureux et en fin de compte mène à la mort des amants. En effet, Tristan serait le premier héros masculin du genre romanesque français qui meurt d'amour pour une femme :

> Pur vostre amur m'estuet murrir.
> Jo ne puis plus tenir ma vie ;
> Pur vus muer, Ysolt, bele amie. (Thomas, vv.1764-1766)
>
> Il me faudra mourir à cause de mon amour pour vous. Je ne peux plus retenir ma vie. C'est pour vous, Yseut ma belle amie, que je meurs.

Certes, dans l'épopée française la belle Aude de la *Chanson de Roland* ne survit qu'un instant à la nouvelle de la mort de son fiancé, Roland. Pourtant rares sont les textes qui évoquent la mort passionnelle d'un amant pour une amie infiniment désirée[1]. Mais, « qui donc oserait avouer qu'il veut la Mort ? Qu'il déteste le Jour qui l'offusque ? Et qu'il attend de tout son être l'anéantissement de son être[2] ? » D'après René Nelli, cette conception mortelle de l'amour, vient de l'imaginaire arabe : « Il y a bien là une sorte de transposition de la théorie arabe selon laquelle l'amour pur, *insatisfait par essence*, ne peut s'exprimer en ce bas monde que sous forme d'aspiration à la mort[3]. » Le savant ajoute qu'il ne faut pas oublier que la « Mort-par-amour », sous diverses formes se retrouve dans la mythologie guerrière de nombreux peuples, où le héros sous les espèces d'une épreuve périlleuse parfois perd la vie. Mais la mort-par-amour sous la forme très idéalisée qu'elle a revêtue d'assez bonne heure en Occitanie, procède plus directement des mythes érotico-chevaleresque des Arabes d'Espagne[4]. En effet, cette idéalisation de la mort chez l'Arabe ne serait pas très étonnante puisque sa tradition littéraire ne connaît que des histoires d'amours tristes comme le *Roman d'Antar*[5] et *Majnûn et Laylâ*[6]. Dans ces types de récits les amants finissent toujours par être

[1] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 291.
[2] Denis De Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 51.
[3] René Nelli, *op. cit*., p. 73.
[4] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 72.
[5] *Le Roman d'Antar*, réédité d'après les anciens textes arabes par Gustave Rouger, Paris, L'Édition d'Art, 1926.
[6] Qays Ibn-al Mulawwah al-'Amirî, *Majnûn et Laylâ*, traduit de l'arabe en français par André Miquel, *Le fou de laylâ : le dîwân de Majnûn*, Arles, Actes sud, 2003.

séparés pour un temps limité ou par la mort. Il convient de rappeler que les deux histoires d'amour remontent avant l'avènement de l'Islam.

Le poète arabe Qays Ibn-al Mulawwah al-'Amirî raconte l'amour idyllique et fervent d'un jeune bédouin nommé Qays pour Laylâ avec qui elle a passé son enfance. Lorsque le père du garçon demande la main de la fille pour son fils, le père de Laylâ la lui refuse sous le prétexte que leur amour s'étant trop affiché publiquement cela serait contraire aux mœurs de la tribu. Laylâ, malgré son désir et sous la pression de son père est mariée à un homme à qui elle se refuse sexuellement jusqu'à la fin de sa vie. Coupé du monde, Qays devient un fou d'amour (d'où son surnom Majnûn) qui accablé de douleur erre dans le désert et vit avec les animaux sauvages. Il ne cesse de chanter la douleur de son cœur sous forme de poèmes. Portées par le vent, par les oiseaux et les nomades, ses paroles atteignent le désert de Nadjd où Laylâ est prisonnière dans sa tente. Quand Qays apprend la mort de Laylâ, lui aussi meurt du chagrin sur le tombeau de sa bien-aimée. La fin tragique de cette histoire selon Hossein Beikbaghban rappelle une autre mais beaucoup plus tardif et mondialement célèbre, celle de *Roméo et Juliette* :

> Toutefois, J. Dunayevskiy relève une différence fondamentale entre les deux conceptions européenne et orientale. Alors que la première repose sur l'inimité entre deux famille, les Capulet et les Montaigu, la seconde est fondée sur l'amour d'enfance de Majnûn, sa désobéissance et plus tard, la manifestation de sa folie. Dans un cas, on se trouve en présence d'une violation de l'ordre social dominant ; il en résulte l'impossibilité d'un mariage entre les deux amoureux. Dans l'autre cas, c'est la décision paternelle qui crée la situation et concourt à l'opinion générale[1].

Ce vieux thème tragique, issu du folklore, a été traité par plusieurs poètes persans dont le chef-d'œuvre est sans doute *Leyli et Madjnoun* de Nezâmi composé en 1188-1189. En effet, on pourrait dire que contrairement à l'histoire de Wîs et de Râmîn, laquelle est toute consacrée à l'amour corporel et à la magie des sens, Nezâmi a orienté l'histoire d'amour de Laylâ et de Majnûn vers une sorte de mystique où la beauté de l'aimée n'est qu'un reflet de la beauté divine.

Or, pour faire une comparaison sur la nature tragique des récits arabes avec la nature heureuse des récits d'amour persan, il serait intéressant de parler du roman de *Varqa et Golchâh* du poète persan 'Ayyûqî. Bien que le sujet du récit soit tiré d'une source arabe

[1] Hossein Beikbaghban, « Nézâmî : immense imagination poétique », dans *Luqmân*, p. 41.

préislamique, les caractères du roman sont purement Iraniens. Les épisodes que le poète a ajoutés à l'histoire primitive trouvent leurs parallèles dans *Wîs et Râmîn*[1]. Certes, les sources que les deux poètes reconnaissent pour leurs œuvres sont différentes. L'action du roman de 'Ayyûqî passe dans un milieu d'arabes bédouins préislamiques, mais celle de Gorgâni se déroule dans celui de la noblesse iraniennes des temps préislamiques. Cependant, en dépit de la différence avouée des sources, il existe une étonnante analogie dans l'intrigue des deux romans où la morale, la conception pessimiste du monde, la société dépeinte, marquent un fonds commun et purement iranien :

> Les allusions au rang social sont, comme la célébration de la richesse, issues du fonds iraniens préislamique, et sont étrangères à l'enseignement de l'Islam quand elles ne le contrecarrent pas franchement. On se mesure ou on ne s'unit qu'avec ses pairs. […]. Ailleurs l'on voit affirmer le caractère moralement privilégié de la naissance noble. « La magnanimité appartient au roi de naissance, le talent et la noblesse appartiennent à l'homme bien né. » (*Warqah et Golchâh,* v. 1634). De telles affirmations sont, au regard de l'Islam, parfaitement hérétiques[2].

Certes, le roman de Gorgâni est trois fois plus long et plus complexe de celui de 'Ayyûqî. Il y a donc bien des épisodes qui ne figurent pas dans le roman de *Varqa et Golchâh*. Il est cependant intéressant de retrouver les mêmes thèmes fondamentaux surtout que la fin des deux romans est heureuse. Les deux couples de jeunes amants s'éveillent l'amour dans les mêmes conditions. Varqa et Golchâh comme Wîs et Râmîn s'éprennent l'un de l'autre parce qu'ils ont passé leur enfance ensemble. Les deux héroïnes sont données en mariage aux princes qu'elles n'aiment pas. Dans les deux romans, l'acte nuptial n'est pas consommé. Un père est tué par un ravisseur dans l'épisode de l'enlèvement de Wîs ou de Golchâh. Si Wîs sait échapper aux ardeurs de Maubad par un stratagème de nature magique, Golchâh menace de se tuer et le roi de Syrie se contente donc de la regarder. Comme Râmîn, Varqa doit s'éloigner de son amante et comme lui il se rend dans le château du roi où elle demeure.

> La psychologie des personnages de *Varqa et Golchâh* et leurs préjugés sociaux, l'arrière-plan métaphysique et l'attitude devant la vie qui en déroule, les usages quotidiens en matière d'habillement, d'armement, de fêtes, bref tout ce qui caractérise une société porte l'estampille iranienne. À cet égard l'œuvre de 'Ayyûqî ne se sépare en rien de celle de Gorgâni[3].

[1] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *Le Roman de Varqa et Golchâh*, p. 31.
[2] *Op. cit.*, p. 34.
[3] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *Le Roman de Varqa et Golchâh*, p. 32.

L'histoire raconte que Varqa et Golchâh sont cousin et cousine qui, élevés ensemble se prennent d'affection et à seize ans brûlent d'amour. Les parents favorisent leur union mais avant de célébrer la noce un ancien prétendant d'une autre tribu enlève Golchâh. Au cours de la guerre déclenchée entre les deux tribus, Varqa réussi de libérer Golchâh mais perd son père. Attristé et ruiné il supplie son oncle de ne pas donner sa fille aux nobles et riches prétendants qui affluent. Son oncle accepte à condition qu'il se rend auprès d'un autre oncle, roi du Yémen, qui, n'ayant point d'enfant, le fera certainement son héritier. En prenant congé de sa cousine, Varqa lui remet une bague, et les jeunes gens se jurent fidélité. Parvenu au Yémen il apprend que son oncle est prisonnier de l'armée de son ennemi. Varqa, par un combat singulier, libère le pays et son oncle qui le félicite et comble de richesses. D'autre part, le roi de Syrie ayant entendu parler de la beauté légendaire de Golchâh s'éprend d'elle et demande la main de la fille à son père qu'il refuse, alléguant le serment qui le lie à Varqa. Mais, le roi, à l'insu du père, charge une vieille femme d'aller offrir une fortune à la mère de Golchâh en échange la main de sa fille. Persuadé par sa femme, le père de Golchâh accepte cette union et fait croire à sa fille que Varqa est mort et la marie avec le roi de Syrie. Lorsque Varqa avec toutes ses richesses retourne au pays, son oncle célébrant une fausse funérailles, lui montre le tombeau de Golchâh. Mais, une belle de la tribu lui raconte la vérité. Varqa ouvre alors la tombe et exhume les os d'un mouton et après un discours furieux à son oncle, il part en Syrie à la recherche de Golchâh. Grâce à la bague de reconnaissance les amants arrangent un rendez-vous sur la terrasse du palais, où le roi les ayant épiés, voit qu'ils restent chastes. Touché par les sentiments des amants, il propose à Varqa de répudier Golchâh (qui n'a toujours consommé son mariage) pour lui permettre de l'épouser, mais Varqa refuse cette générosité et quitte le pays. En chemin, accompagné de son page, il meurt du chagrin de la séparation. Informée par les cavaliers, Golchâh arrive à l'endroit où son amant est enterré, elle se jette sur sa tombe et meurt elle-même de douleur. Le roi leur fait construire un tombeau, que tout le monde appelle le « Tombeau des Amants » et que l'on vient visiter.

Dans la version du poète persan, le Prophète ayant appris l'histoire des amants arrive auprès de la tombe et promet de les ressusciter à la condition que les Juifs de Damas se convertissent. Les Juifs émus par le malheur des deux amants se convertissent tous ensemble. Les amants reviennent à la vie grâce au Prophète, et le bon roi répudie Golchâh et la marie avec Varqa à qui il donne aussi son royaume[1]. Comme l'indique Pierre Gallais : « Si l'argument de base est arabe, tout le reste — décor, costumes et coutumes, mentalité et

[1] Ce bref résumé du roman a été tiré de Souren Melikian, *Le Roman de Varqa et Golchâh*, pp. 19-22.

psychologie — est persan. Et surtout la fin : la résurrection des amants[1] ! » Or on pourrait peut-être dire que l'image des deux plantes entrelacées au-dessus des tombeaux de Tristan et Iseut, comme le symbole de la renaissance des amants, serait une variante de cette résurrection.

D'après les recherches de Souren Melikian-Chirvâni, le thème du roman de *Varqa et Golchâh* était célèbre au-delà des frontières iraniennes jusqu'en milieu turc d'Anatolie[2]. Le XIIe siècle occidental, connaît aussi cette histoire d'amour sous le nom du *Conte de Floire et Blanchefleur*. Composé probablement par un clerc français, Robert d'Orbigny, vers 1150, ce roman pré-courtois raconte l'histoire d'amour de Floire, le fils d'un roi païen avec la fille d'une captive chrétienne, Blanchefleur. Prédestinés à s'aimer, ils étaient par leur naissance marqués du signe de la croix. Ils sont nés en fait au jour de l'entrée du Christ à Jérusalem, fête des fleurs et des enfants, d'où leur nom. Élevés ensemble, ils s'éprennent très tôt l'un de l'autre mais leur amour à cause des différences de rang et de religion inquiètent les parents de Floire. Ainsi, lorsque Floire, pour raison d'études est à l'étranger, le roi décide de tuer la jeune fille mais, selon les conseils de la reine, il la vend aux marchands au port de la ville, qui l'emmènent à Babylone et l'offrent à l'émir de Babylone. Le roi fait ensuite construire un tombeau pour la jeune fille afin de faire croire à son fils qu'elle est morte. Mais Floire ouvre le tombeau et le trouvant vide, part à la recherche de sa bien-aimée. Après avoir triomphé de terribles épreuves il la rejoint finalement chez le roi de Babylone. L'émir qui voulait d'abord « les faire brûler[3] », rend finalement Blanchefleur à Floire ; il le dote même d'un riche royaume à gouverner, que Floire refuse et il prend congé du roi. Après un voyage éprouvant, les amants rentrent dans leur pays. Les parents de Floire sont déjà morts, il n'y a alors aucun autre obstacle que la conversion du jeune homme au christianisme pour qu'il puisse épouser Blanchefleur. Il se fait donc baptiser et puis se fait couronner roi.

Le contenu des deux récits dont le centre est le motif antique de la séparation des jeunes amants et leur réunion par la force de l'amour est presque identique. Certes, le thème de l'amour inégal qui est le fondement du *Conte de Floire et Blanchefleur* n'est pas comparable à celui de *Varqa et Golchâh* où la différence est due à un revers de la fortune. Cependant, la fin malheureuse des deux récits a changé en une fin heureuse grâce à une conversion : la conversion des Juifs en Islam et le baptême de Floire. En effet, certains détails apparentent d'une part le *Conte de Floire et Blanchefleur* au roman de *Warqah et Golchâh* et,

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 204.
[2] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *op. cit*., p. 11.
[3] Jean-Luc Leclanche, *Le Conte de Floire et Blanchefleur*, p. 52.

d'autre part, un certain nombre de thèmes identiques le relie aux romans de *Tristan*. Sans doute certains thèmes généraux du roman français ont-ils subi la marque de la littérature persane. Mais par quelles voies, la transmission des thèmes a-t-elle été réalisée ?

Or, dans la mentalité persane, la jouissance charnelle et l'accès au pouvoir sont indissociablement unis. Alors pour un iranien le grand amour n'est pas malheureux. Dans l'imaginaire de Gorgâni, représentant de la pensée préislamique de l'Iran, le véritable amour, basé sur un rapport profond, dure. Et la durabilité de l'amour concerne directement l'être aimé. Certes, il serait faux de croire que toutes les relations amoureuses restent passionnées toute une vie durant. Mais, il semble que la passion primitive des amants persans, au cours des années se soit changée en un vrai amour et ait procuré de bonnes raisons de vivre et de continuer ensemble puisqu'ils vivaient et respiraient par et pour l'autre. L'épisode final du roman persan raconte comment Râmîn, après avoir passé trois ans dans le sépulcre de sa bien-aimée est mort. Cet épisode fait allusion au fait qu'après la mort de Wîs, Râmîn perd son âme et sa joie de vivre. En effet, rester dans un état inactif durant trois ans, montre bien que Râmîn, lui aussi, était mort en même temps que Wîs. Mais, bien que Tristan et Iseut s'aimassent réciproquement, chacun n'aimait l'autre qu'à partir de soi et non de l'autre : quand le philtre d'amour cesse d'agir, la jalousie s'installe entre eux. Leur malheur provient donc d'une fausse réciprocité qui serait un double narcissisme, car « à l'image de Narcisse captivé par son reflet, l'érotique antique ne vit jamais dans l'autre que l'image du même[1]. »

d-b. *Fin amor*

Le roman courtois[2] qui fait l'éloge de l'amour sublime ou *fin amor*, est l'un des grands genres du paysage littéraire français et européen aux XIIe et XIIIe siècles. Le roman courtois par cousinage avec l'épopée, en emprunte le souci de raconter des actions célèbres et hors du commun par des individus supérieurs et de grande réputation. Les sujets du genre se forment en général autours d'un ensemble de récits chevaleresques, merveilleux, de récits d'errances et surtout de combats d'amour et de combat pour l'amour. La *fin amor* repose en fait sur une exaltation du désir, favorisé par l'accumulation des obstacles, pour tenter d'obtenir les faveurs d'une maîtresse difficilement accessible. Pour l'historien, Georges Duby, l'amour courtois

[1] Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois, la « Fin'Amors » chez les premiers troubadours*, p. 11.
[2] Il semblerait que pour la première fois Gaston Paris en 1883, dans un article sur *Le Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes : « Études sur les romans de la Table Ronde-*Lancelot du Lac*-II *Le Conte de la Charrette* », dans la *Romania* XII, 1883, pp. 459-534, ait introduit le terme. Pourtant, la notion d'amour courtois pose toujours un certain nombre de problèmes et soulève des questions sur l'origine et la validité de cette expression. Voir Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, chapitre II.

n'est pas une promotion de la femme dans la société féodale du XIIe siècle, il est surtout un jeu d'homme, spécifiquement masculin :

> Dans ce jeu, la femme est un leurre. Elle remplit deux fonctions : d'une part, offerte jusqu'à un certain point par celui qui la tient en son pouvoir et qui mène le jeu, elle constitue le prix d'une compétition, d'un concours permanent entre les jeunes hommes de la cour, attisant parmi eux l'émulation, canalisant leur puissance agressive, les disciplinant, les domestiquant. D'autre part, la femme a mission d'éduquer ces jeunes. La *fin amor* civilise, elle constitue l'un des rouages essentiel dans le système pédagogique dont la cour princière est le lieu[1].

Geoffroy de Monmouth, dans *Historia regum Britanniae* écrit : « Nul n'est digne d'avoir une amie s'il ne s'est montré vaillant au combat[2]. » La même conception de vaillance a été formulée par le poète arabe, Ibn Hazm : « Celui qui n'est pas capable de courage et de chevalerie n'est pas capable de respectueux amour[3]. » En effet, dans l'imaginaire arabe, « la valeur guerrière et l'honneur chevaleresque ont leur principe dans l'adoration amoureuse de la beauté féminine[4]. »

Les trames des récits courtois, où l'amour prend une grande place, dévoilent les traces culturelles empruntées à d'autres cultures qui rapportent les récits à des aires culturelles autres que la Grèce ou la Rome antique. Les rares documents français que les Xe et XIe siècles ont livrés ne représentent, en réalité, qu'une littérature superficielle où la moindre allusion à la femme et à l'amour est absente :

> Dans les pastourelles du Xe et du XIe siècle que nous possédons, et où il ne s'agit d'ailleurs pas toujours de chevaliers et de bergère, les femmes ne participent que pour la forme au dialogue sentimental et ne sont là, dirait-on, que pour provoquer le désir masculin[5].

Certes, la littérature française connaissait la poésie depuis l'Antiquité, mais comme l'indique René Nelli, dans presque tous les genres que la poésie provençale a développés aux XIIe et XIIIe siècles par les ancêtres probables des troubadours c'est-à-dire par les *goliards* ou écoliers itinérant (*clerici vagi*), on rencontre rarement aux poèmes consacrés à l'amour. Ces poèmes « n'expriment guère que la passion naturelle, et la femme n'y est jamais célébrée que

[1] Georges Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, p. 47.
[2] Cité par Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 17.
[3] Cité par René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 59.
[4] *Op. cit.*, p. 43.
[5] *Op. cit.*, p. 21.

comme *objet sexuel*[1]. » Selon le savant, les archétypes lointains des genres poétiques du Moyen Âge comme la chanson, la pastourelle, la tenson, l'aube et le partimen se trouvent plutôt dans les poèmes dialogués des Persans, des Arabes, que dans les églogues de Virgile[2]. En effet, conformément à la chronologie littéraire du Moyen Âge, la vraie poésie lyrique et rimée n'est apparue en France qu'au début du XIIe siècle et dans le Sud. C'étaient les troubadours — en première place, Guillaume IX d'Aquitaine[3]— comme les précurseurs de cette nouvelle forme qui la propageaient et chantaient la nature de l'amour éthéré dans toute l'Europe. Cependant, les causes historiques, sociologiques et culturelles de cette nouveauté dans laquelle, selon Jean-Charles Huchet, « la femme et la poésie deviennent un même objet proposé au désir masculin » étaient longtemps le souci de la critique[4]. Pour ce phénomène, la tradition littéraire occidentale s'est contentée depuis longtemps d'admettre que « c'est à la civilisation musulmane d'Espagne que la sensibilité occitane doit de s'être éveillée si tôt. Et peut-être prématurément[5]. » Et Michel Stanesco écrit :

> Dès ses débuts, sous l'influence des romantiques allemands, l'étude de la poésie des troubadours a supposé la prise en compte de la poésie arabo-andalouse. L'hypothèse arabe concernant l'origine de la poésie lyrique des troubadours a perdu peu à peu de sa force. Néanmoins, le chercheur qui s'intéresse aux sources possibles de cette poésie est obligé de tenir compte des analogies entre l'amour chanté par un poète comme Ibn Hazm dans son *Collier de la Colombe* (1020) et la *fin amor* des troubadours, tout comme il doit relever la similitude de certaines formes strophiques. C'est dans la poésie arabe qu'ont été conservés les plus anciens fragments du lyrisme roman[6].

Jean-Claude Vadet dans *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, montre que les Orientaux connaissaient bien avant l'Occident les lois du parfait amour. Et il y a une distance au moins de quatre siècles entre les premiers poètes courtois arabes, c'est-à-dire les créateurs du *nasîb*[7] et les troubadours provençaux[1]. Mais il précise

---

[1] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 21.
[2] *Ibidem*.
[3] Michel Stanesco écrit : « Guillaume IX d'Aquitaine (1071-1126) est, selon une formule consacrée, le « premier troubadour connu » ; il est aussi le premier poète lyrique de la littérature française dont on connaisse le nom. Neuvième duc d'Aquitaine, septième comte de Poitiers, Guillaume est un des plus puissants seigneurs de France », *Lire le Moyen Âge*, pp. 44-45. Voir aussi René Nelli, *op. cit.*, p. 77.
[4] Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois, la « Fin'Amors » chez les premiers troubadours*, pp. 13-14.
[5] René Nelli, *op. cit.*, p. 61.
[6] Michel Stanesco, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », pp. 387-388.
[7] Lié à la grande forme poétique arabo-persane, la *qasîda*, le *nasîb* dont les exemples les plus anciens ne remontent pas au-delà du VIe siècle, est une espèce d'introduction de caractère érotique et élégiaque dans laquelle le poète donne des descriptions du campement abandonné où autrefois avait habité son amie. C'est dans

aussi que chez l'Arabe musulman, l'amour-passion provocant un acte de l'adultère, s'oppose aux mœurs et à la constitution de la société. Il est donc pour lui une chose inconvenante et choquante[2]. Ibn Hazm dans *Le Collier de la Colombe* affirme cette conception : « Aussi, je ne veux point te rencontrer et c'est au songe seul que je demande de m'unir à toi : l'union des âmes n'est-elle pas mille fois plus noble que le mélange des corps[3] ? » Cependant, Jean-Claude Vadet fait remarquer brièvement au lecteur la transmission des idées iraniennes et l'influence socioculturelle de l'Iran antéislamique sur les Arabes bédouins :

> L'amour lié à des idées d'héroïsme ou de distinction sociale était probablement en honneur chez les Persans, quoiqu'on ne puisse dire s'il était le sujet principal de leurs chansons, comme il le fut souvent plus tard de leurs épopées. La passion était déjà peut-être chez eux une affaire de goût, de distinction, de fine jouissance, de contemplation voluptueuse[4].

En effet, la nouvelle poésie dans laquelle le poète accompagné d'un instrument de musique chante ses désirs et délires et idéalise sa bien-aimée (la dame) et la respecte, ne pourrait refléter ni les traditions islamiques, ni celles du christianisme et de la société européenne de l'époque. Jean-Claude Vadet rappelle également que pour les musulmans la chanson ou la musique liée aux usages païens est toujours mise en relation avec l'adultère, le « *zinâ* », où une maxime arabe dit : « Tenez les femmes loin de la chanson car elle est un appel à l'adultère[5]. » Ainsi, pour eux la chanson et tous les instruments de musiques provocant l'adultère sont coupables, « même s'ils ne servent qu'à exprimer la joie comme le *mizmâr*, un des plus anciens, et dont on retrouve la racine en hébreu[6]. » Selon lui, la poésie lyrique arabe est profondément influencée par les modes musicaux persans. Cette influence persane pouvait être « par atavisme, par contacts réitérés ou par la tradition de Hîra[7] qui avait

---

le *nasîb* que se cristallise l'expression de ce sentiment nostalgique de perte. Il convient de noter qu'on peut même écrire un nasîb pour célébrer la victoire d'un parti armé sur un autre, sans qu'il y ait la moindre trace de passion amoureuse. Voir Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, pp. 25-42.

[1] *Op. cit.*, p. 12.

[2] *Op. cit.*, p. 103. L'auteur écrit qu'à l'inverse de cette conception, on remarque la présence d'une grande familiarité et d'une rare audace dans les rapports entre les sexes sous forme de *mizâh*, c'est-à-dire la plaisanterie.

[3] Cité par René Nelli, *op. cit.*, p. 57.

[4] Jean-Claude Vadet, *op. cit.*, p. 93.

[5] Cité par Jean-Claude Vadet, *op. cit.*, p. 80.

[6] *Op. cit.*, pp. 78-79.

[7] L'un des premiers royaumes arabes en dehors de l'Arabie s'était établi à Al-Hîra. La dynastie locale des Lakhmides était vassale des Sassanides depuis Châpour II. Les Lakhmides avaient pour mission de protéger l'Empire sassanide des incursions des autres tribus arabes. D'après Jean-Claude Vadet, ni le roman d'amour ni la musique ne paraissent étrangers à la tradition préislamique de cette cité arabe chrétienne. *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, p. 94.

déjà adapté avec l'Islam l'esthétique persane à un fonds bédouin. » Il donne l'exemple d'Ibn Muhriz, entre autres, qui entreprend d'après le *Kitâb-al Aghânî* (Livre des chansons) un voyage en Perse avant de mettre son art au point :

> Puis Ibn Muhriz entreprit le voyage de la Perse, il y apprit les modes musicaux des Persans, et il adopta leurs chansons. Ensuite il se rendit en Syrie, y apprit les modes des Grecs, laissant de côté ce qui, dans ces deux musiques, ne méritait pas l'approbation. Il prit le meilleur en fit un mélange, composant ainsi ses chansons qu'il adaptait aux vers des Arabes. Le résultat fut une musique que l'on n'avait jamais entendue auparavant[1].

Jean-Claude Vadet y ajoute que les Persans se vantaient de détenir les secrets de l'amour «*'išq* » (*échq*) et méprisaient les Arabes pour la grossièreté de leur goût. En effet, pour le Persan depuis toujours les douces émotions de la musique étaient un symbole et un prélude de celles du cœur à tel point que le folklore persan parle souvent du prince qui est indigne de régner parce qu'il ne sait pas aimer, et de l'amour qui donne de l'esprit aux bêtes[2]. Sur l'importance de la musique dans l'ancienne littérature persane Henri Massé écrit :

> Les hymnes avestiques étaient très probablement chantées avec accompagnement de musique. Au reste, l'art musical joua dans l'ancien Iran un rôle très important ; il favorisa la propagation de la poésie épique, tout comme il fit plus tard chez les peuples celtiques. Héraclide de Cymé (cité par Athénée, IV, 25) déclare que les rois de la Perse antique prenaient leurs repas en écoutant des chanteurs et des musiciens. Le Livre des Rois de Firdousi fait de fréquentes allusions à la musique, même pour les époques les plus hautes. D'autre part les poètes persans (par exemple Manoutchehri) mentionnent les anciens modes musicaux : certains convenaient particulièrement au panégyrique des souverains ; d'autres, à célébrer les héros du passé ; d'autres encore, à chanter la nature, le printemps et le vin[3].

Selon René Nelli, la poésie des troubadours est la seule poésie érotique de *caractère profane* qui ait réussi, après l'avènement du christianisme et la disparition de l'Empire romain, à s'imposer et à exercer quelque influence sur les mœurs sociales[4]. Et d'après Jean-Charles Huchet,

---

[1] Cité par Jean-Claude Vadet, *op. cit.*, p. 92.
[2] Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, pp. 92-93.
[3] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, pp. 20-21.
[4] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 11.

> les troubadours vont élaborer, à l'aurore du XIIe siècle, une érotique — la *fin'amor* — qui, dans le temps où elle installe la femme à la place de l'Autre, se construit à partir de l'interrogation de ce qui en elle insiste de différent. En ce sens, il n'est pas inexact de dire, même si la formule demeure un truisme, qu'avec les troubadours l'Occident découvre la femme. Plus juste serait de dire que la femme devint alors un objet littéraire, l'occasion d'un discours masculin porté par le désir se soutenant de l'énigme de la féminité. […]. Chanter les louanges d'une Dame, que l'on approche dans « la crainte et le tremblement », ou maudire la lubricité féminine, revient à reconnaître une altérité qui, dès lors, devient la cause et l'objet de la poésie[1].

Toutefois, en tant que poésie érotique, elle développe une mystique de l'amour à la fois proche d'un certain mysticisme chrétien et d'un culte de l'amour déjà à l'œuvre chez les poètes arabes et chez les poètes mystiques persans. D'après René Nelli, aux environs de 1150, le rigorisme chrétien pour éloigner des âmes à l'amour profane des troubadours, les attirait vers le mysticisme et les Croisades. Ainsi, la littérature chrétienne offrait aux imaginations des modèles parfaits d'amoureux mystiques. Mais « ces images trop célestielles étaient restées sans influence sur l'amour profane : elles n'intéressaient pas les amants[2]. » Par ailleurs, les troubadours ne se laissaient pas entraîner dans la voie d'un spiritualisme radical qui interdisait leurs préoccupations charnelles[3]. En effet, l'essentiel de l'érotisme que les troubadours propageaient dans le monde occitan, est facilement saisissable de la littérature préislamique de l'Iran, dans laquelle la description des déesses provoque également des connotations érotiques. L'*Avesta* dans le *Yašt* (5, 126-129) en vénérant la déesse Anâhitâ, l'a décrit ainsi :

> Elle est une jeune fille belle, vigoureuse et rayonnante, ayant une ceinture haute et corsage lacé pour mieux faire ressortir les seins ; elle porte des pendants d'oreille carrés en or et un collier autour de son beau cou, sur la tête un diadème de cent pierres ; son manteau est d'or et ses vêtements de peau de castor reluisante[4].

Hadôxt Nask (Hadôkht Nask), un texte religieux mazdéen, écrit que l'âme de l'homme juste à l'aube de troisième jour de sa mort rencontre la plus belle des créatures (une belle jeune fille rayonnante de quinze ans) :

---

[1] Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois, la « Fin'Amors » chez les premiers troubadours*, p. 13.
[2] René Nelli, *op. cit.*, p. 299.
[3] *Op. cit.*, p. 298.
[4] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 36.

Aux bras blancs, vigoureuse,
De belle apparence,
Droite de corps,
Grande, aux seins relevés[1].

Cette belle jeune fille nommée *Daênâ*, donnera ensuite au mort « un peu de beurre du printemps » comme une nourriture d'immortalité que l'homme reçoit en récompense de ses vertus : bonne parole, bonne action, bonne pensée. Daênâ dans un certain sens pourrait être considérée comme l'incarnation de la femme inaccessible, chantée par les troubadours, puisque dans les mêmes conditions, selon le texte avestique, l'âme de la femme juste reçoit aussi du beurre de printemps, mais elle ne rencontre pas la belle Daênâ :

> La femme reçoit du beurre de printemps comme nourriture après la mort, mais il est symptomatique que l'on ne parle pas de la rencontre de sa daênâ. Le récit est centré sur la rencontre entre l'âme, que la daênâ apostrophe comme un « jeune homme », et le Moi supérieur, conçu comme une belle jeune fille de quinze ans, l'âge idéal dans ce pays. Si nous songeons au passé indo-iranien de ces croyances, il nous est impossible de ne pas voir en elle la vierge du Paradis qui, même plus tard, joue en tant que Moi supérieur de l'âme un rôle où l'érotisme a sa large part[2].

Il convient d'ajouter à tout cela que quinze siècles avant l'islamisation de l'Iran, les Iraniens chantaient la joie et le chagrin délicats d'aimer dont le témoin le plus authentique est le roman de *Mémorial de Zarîr* ou *Zariadrès et Odatis*, attesté par Charès de Mytilène. En effet, la poésie, inséparable de la musique et du vin est tissée dans la vie et la sensibilité des Iraniens. Une grande partie du roman de Gorgâni, malgré des interdictions de l'Islam, relate des scènes érotiques et des épisodes de divertissements accompagnés de musique et de vin. Mary Boyce dans son précieux livre, *The Parthian Gôsân and Iranian Minstrel Tradition* montre que l'origine des premiers ménestrels chanteurs iraniens remonte à l'époque des Mèdes[3]. Le terme parthe de *goussân*[4], apparu pour la première fois dans la littérature persane par Gorgâni, désigne un ménestrel chanteur. Le poète raconte comment dans un banquet organisé par Maubad, le goussân jouait de douces mélodies, psalmodiait l'amour de Wîs et Râmîn :

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 125.
[2] *Op. cit.*, p. 126.
[3] Mary Boyce, *The Parthian Gâsân and Iranian Minstrel Tradition*, pp. 49-63.
[4] Ce terme est également enregistré dans les textes épico-religieux arméniens par *gusan ergecik* et dans les textes géorgiens par *mgosanni*. Ce dernier terme est la traduction du ménestrel chanteur utilisée dans *Visramiani*. Mary Boyce, *op. cit.*, p. 39.

> Râmîn, le héros, était assis en face ; devant lui se tenait le ménestrel chanteur [goussân] ; celui-ci leur jouait de douces mélodies ; et ses gens renommés se livraient à la joie. Le vin vieux circulait dans cette réunion et la joue du buveur prenait couleur vineuse. L'artiste [goussân] fit entendre un chant original ; de Wîs et de Râmîn il y cacha l'histoire ; (si vous réfléchissez bien, vous décèlerez quel est le sens profonde du chant mystérieux).
>
> (Henri Massé, p. 269)

Remaniement d'une épopée romanesque parthe, le roman de Gorgâni pourrait être donc le souvenir d'un peuple qui faisait déjà l'éloge de l'amour et de la beauté. Le poète mainte fois met en valeur la beauté humaine et crée de très rares et beaux épisodes érotiques de la littérature persane :

> Dans la joie, Wîs tenait le prince sur son sein ; et Râmîn étreignait cette femme parfaite ; il avait fait passer, comme collier d'or, son bras tout alentour du corps blanc de Wîseh ; et si l'ange Rezvân les avait vus tous deux, il n'aurait pu savoir quel était le plus beau. Leur lit était jonché de joyaux et de perles, l'oreiller, imprégné de musc et d'ambre gris ; leurs lèvres en parlant devenaient confidentes ; leurs bouches se joignaient délicieusement ; lèvre à lèvre et visage à visage, ils jetaient la balle du plaisir à travers l'hippodrome. (Henri Massé, p. 147)

On se demande s'il existerait un lien quelconque entre les *goussân* iraniens et les *goliards*, considérés comme les ancêtres des troubadours et des jongleurs. Dans ce cas, la poésie passionnante des troubadours qui tend à diviniser la dame et à la servir, ne pourrait-elle pas être la survivance du culte profane de la femme dans l'aire indo-européenne ?

D'un autre côté, la poésie des troubadours est profondément identique avec la forme poétique de *qasîda*[1], dont la première partie, le *nasîb*, ayant un caractère érotique, loue l'amie du poète bédouin :

> Le *nasîb* est un poème nostalgique du souvenir, dont le thème le plus constant est celui des « pleurs sur le campement abandonné ». La séparation des amants n'est d'ailleurs pas définitive au terme d'un an, la même pérégrination pourra ramener leurs deux clans au même

[1] La *qasîda* est la principale forme poétique Arabe. C'est une composition monorime assez longue, régulièrement divisée en trois parties. Il commence par une ouverture nostalgique, le *nasîb*, dans laquel le poète reflète ce qui est passé. Un concept commun est celui de la poursuite par le poète de la caravane de sa bien-aimée ; au moment où il atteint le campement, elle s'est déjà déplacée. La deuxième partie est le voyage (*rahil*), dans laquelle le poète contemple la dureté de la nature et de la vie loin de sa tribu. Et enfin, l'essentiel de ce que le poète doit dire se trouve, la plupart du temps, dans la troisième partie qui peut être panégyrique (le *madîh*) ou satirique (le *hijâ*). Voir Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, p. 25.

> campement ; ou bien la brouille des deux tribus, qui a entraîné la séparation, fera place à une réconciliation, qui les rapprochera. Et si la dame— la « voisine » — décidément, ne revient pas, le poète du désert se console avec son chameau qui l'entraîne loin du lieu où, un instant, ses souvenirs se sont ranimés[1].

Par conséquent, le *nasîb* serait probablement l'éloge de la déesse-mère adorée dans une société matriarcale arabe. Joseph Chelhod a signalé l'existence d'un mythe matriarcal chez l'Arabe bédouin et certes avant l'avènement de l'Islam. Ce mythe fait allusion au mariage exogamique[2] lié aux rituels du culte des déesse-mères. Le contenu du mythe raconte l'amour et le désir de l'union qu'une femme manifeste pour un homme en dehors de son clan maternel, l'homme se soumet mais perd la vie[3]. Ainsi le poète de *nasîb* ne serait-il pas un prêtre au service de la déesse attribuée à la tribu de la femme ?

Par ailleurs, la poésie des troubadours célébrant la femme et l'essence de la passion qu'elle inspire, exprime un amour sublime tout à fait conforme à la mystique arabo-persane. Le poète mystique insistant sur la nature toute spirituelle de l'amour, s'exprime souvent par des symboles érotiques et bachiques profanes. À l'instar de cette poésie, la poésie des troubadours baigne aussi dans une atmosphère à la fois érotique et mystique. Comme l'indique René Nelli,

> l'érotique des Arabes avait un caractère à la fois chevaleresque et mystique : en elle l'héroïsme et l'amour « pur » se trouvaient confondus. Au contraire, l'érotique occitane a toujours manifesté deux tendances divergentes qui se mêlent parfois, mais le plus souvent réagissent l'une sur l'autre : la tendance courtoise et la tendance chevaleresque[4].

Alors que la passion est démesurée, l'amour mystique suit certaines règles. Il repose en fait sur une exaltation du désir, favorisé par l'accumulation des obstacles, pour tenter d'obtenir les faveurs d'une maîtresse difficilement accessible. Cet amour impose généralement une trilogie : l'amant chante une dame mariée ou une jeune fille sous l'autorité d'un père ou d'un frère. La bien-aimée est souvent d'un rang plus élevé que l'amant, elle serait donc doublement inaccessible. « C'est l'esprit même du système courtois qui voulait

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, pp. 177-178.
[2] Les récits épico-romanesques du monde indo-européen ont également conservé quelques-uns de ces mariages exogamiques dont les plus célèbres sont ceux de Rostam, Bîjen, Râma, Râmîn, Tristan, Cuchulainn le héros irlandais de la mythologie celtique et Soslan et Batraz qui sont les héros épiques des légendes des peuples du Caucase.
[3] Joseph Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, p. 130.
[4] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, pp. 63-64.

que la dame fût toujours de haut parage, afin que son orgueil de classe constituât un obstacle à la réalisation de l'amour et le maintînt longtemps dans les limites de l'amitié[1]. » Dans ce sens, l'amour de Tristan et d'Iseut, issu d'un philtre, qui enchaîne les amants l'un à l'autre dans la joie et la douleur, n'a aucune ressemblance selon Jean Frappier avec le culte de la dame chez les troubadours. Certes, on peut y relever des traits de courtoisie, mais les données fondamentales des versions dites commune ou courtoise ne s'harmonisent pas avec les conceptions de la *fin amor*[2]. Jean-Claude Vadet indique que la Dame fait beaucoup pour attirer l'amant dans ses filets mais une fois sûre de lui, elle se lasse et le dédaigne[3]. Ibn Hazm dit : « Si vous m'adressez des reproches, je deviens le plus misérables des mortels. La mort pour l'amour de vous me sera douce[4]. » L'attitude tyrannique d'Iseut envers Tristan dans les deux *Folies* reflète probablement cette vision de l'amour de l'Arabe bédouine. Jean-Claude Vadet précise que « les traits multiples et contradictoires que l'on trouve dans le personnage de la Dame et dans les amours du poète seraient donc le reflet d'une situation sociale en pleine évolution[5] ».

En effet, pour le mystique musulman de même que l'âme est supérieure au corps, de même l'amour spirituel est supérieur à l'amour physique. Le poète arabe, Ibn Faraj écrit : « Souvent de la bien-aimée je me suis écarté, et j'ai rejeté loin de moi ce que désirait Satan. Ma pensée a dominé la fougue de l'amour, et la *noblesse* de ma nature a résisté à ses assauts[6]. » Certes, l'amour courtois, comme le dit René Nelli : « Ne pouvait subsister que dans l'adultère[7] »; toutefois la *fin amor* que les troubadours ont parfois désigné « l'amour divin[8] », comme l'amour mystique arabo-persan, pourrait être un apprentissage de la maîtrise de soi. « S'il est amour spirituel, c'est surtout dans la mesure où il se soumet à des règles strictes qui assurent la purifications du désir sexuel[9]. » En effet, grâces aux règles rigoureuses, l'amant doit surpasser son désir charnel pour la dame afin d'éprouver pour elle un amour raffiné, profond, véritable, un amour transposé sur un plan supérieur. Ainsi, l'amant en affrontant des obstacles, approfondit la pureté et la force du vrai amour et grâce à une soumission parfaite, il devient comme un surhumain qui s'approcher ainsi du monde spirituel, voire de l'au-delà.

---

[1] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 69.
[2] Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, pp. 24-25.
[3] Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, p. 48.
[4] Cité par René Nelli, *op. cit.*, p. 59.
[5] Jean-Claude Vadet, *op. cit.*, p. 51.
[6] Cité par René Nelli, *op. cit.*, p. 56.
[7] *Op. cit.*, p. 65.
[8] *Op. cit.*, p. 174.
[9] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 174.

Dans la littérature courtoise, le personnage de Lancelot, figuré dans le *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, est « le modèle parfait d'amant courtois entièrement soumis à la volonté de la dame[1]. » La *fin amor* comme l'amour mystique, on le sait, rend impossible l'union des corps passionnés dans ce monde mais, par la souffrance et le malheur que les amants subissent, elle promesse leur union dans l'au-delà. L'union des âmes au paradis serait donc une conquête sur la mort et sur le monde éphémère. Ce point de vue trouve sa propre justification dans le dernier épisode du roman de *Tristan* relaté par frère Robert :

> La reine Yseut se lamenta alors sur sa peine et dit : « Maintenant, c'est Dieu qui ne veut pas que je voie Tristan vivant, ni que je réconforte sa peine, comme je le désirais. Hélas ! Mon doux ami, mon adoré ! Si je péris dans ce voyage, il n'y aura alors un seul homme au monde, qui puisse te guérir de ta blessure ni te sauver de la mort. J'aurais voulu que Dieu veuille, comme moi, que si je mourais ici, ta mort s'ensuivît alors pour nous rassembler. »
>
> (*La Saga*, p. 623)

La littérature mystique persane, présente les divers aspects de l'amour raffiné, où l'émotion profonde créée par la passion permet l'élévation vers Dieu. *Leyli et Madjnoun* de Nezâmi est en fait l'avatar mystique et éthéré d'une passion amoureuse où Madjnoun refuse même l'union avec sa bien-aimée, lorsque celle-ci devient libre après la mort de son mari. Il n'est donc pas étonnant de voir que les mystiques se soient approprié le thème de Madjnoun. En effet, l'abstinence sexuelle, la jouissance de la douleur, l'espoir de l'union avec son amante au Paradis font de Madjnoun un saint qui n'aspire plus qu'à la quête de Dieu[2].

L'amour mystique comprend également la doctrine du soufisme. Les soufis avaient établi une sorte de correspondance entre l'amour célestiel et l'amour profane qui assimilait le désir terrestre et les souffrances de l'amant, à l'attraction que Dieu exerce sur les cœurs, et aux difficultés inhérentes à toute quête du divin. « L'amour profane symbolisait ainsi la recherche de l'absolu, et le désir épuré, la soif de l'immortalité[3]. » Dans la littérature persane, le *Mathnavî* de Mowlavi et le *Mantiq al-tayr* ou la *Conférence des oiseaux* d'Attar sont les représentants par excellence de cet amour divin. Les étapes du chemin spirituel selon l'école ou l'ordre soufi sont codifiées de plusieurs manières. Au Xe siècle, le soufi iranien Abou Nasr al-Sarrâdj dans son introduction au soufisme *Le Kitâb al-luma* (le Livre des lumières)

[1] Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, p. 51.
[2] Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dâstânvârêha dar adabiyât-é fârsi* (Dictionnaire des mythes et des légendes persanes), Téhéran, Farhang-é Moaser, 2007, pp. 732-733.
[3] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 59.

énumère ces sept stades ou *maqâmâts* : repentir, abstinence, ascèse, pauvreté, patience, confiance en Dieu et satisfaction[1]. Et Omar Khayyam le poète astronome iranien (1040-1123) dans un de ses quatrains écrit : « Si tu désires aller vers Lui, quitte femme et enfants, courageusement sépare-toi de tes proches et de tes amis. N'importe qui, sur ta route, te retarde ; comment voyager avec de tels obstacles ? Ecarte-les[2] ! »

Bref, en dépit de quelques ressemblances superficielles qui rattachent le roman de *Tristan* à la *fin amor* troubadouresque, il semble que l'intervention d'une certaine éthique courtoise serait plutôt là pour réhabiliter la figure de l'adultère. Dans la version de Béroul, connue comme plutôt épique que courtoise, après la perte d'efficacité du philtre, Iseut envisage une relation sans désir sexuel et avoue à l'ermite Ogrin qu'elle ne commettra jamais une telle folie :

> « Qar ja corage de folie
> Nen avrai je jor de ma vie
> (…)
> Que je ne l'aim de bone amor
> Et com amis, sanz desanor :
> De la comune de mon cors
> Et je du suen somes tuit fors. » (vv. 2323-2330. Béroul)

> « Non, plus jamais de ma vie, je n'aurai à cœur de commettre une folie. Je ne dis pas, comprenez-moi bien, que je me repente à propos de Tristan car je l'aime, comme un ami, d'un amour pur, sans déshonneur. L'union de nos corps, l'un comme l'autre, nous en sommes délivrés. »

Également dans la version la plus courtoise de Thomas, quelques vers font allusion au fait que leur amour, dès le début et sans l'intervention d'un philtre d'amour, n'était pas sublime ou chaste. Tristan fait explicitement allusion aux « réjouissances et des plaisirs » qu'ils ont « partagés jadis jour et nuit » (vv. 1216-1222. Thomas). D'ailleurs, chez Thomas et après la séparation imposée aux amants, Tristan souffre toujours de cette passion charnelle et dit :

> Pur vostre cors su jo en paine,
> Li reis sa joie en vos maine :
> Sun deduit maine e sun buen,
> Ço que mien fu ore est suen.
> Ço qu'aveir ne puis claim jo quite,
> Car je sai bien qu'il se delite ;

[1] Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, 1990, p. 220.
[2] *Les Quatrains d'Omar Khayyam*, traduit du persan par Charles Grolleau, Paris, Charles Carrington, 1902, p. 90.

Ublié m'ad pur suen delit. (vv. 19-25. Thomas)

C'est votre corps qui me fait souffrir alors que le roi en vous trouve sa joie. Il trouve son plaisir, il trouve sa jouissance : ce qui était à moi est aujourd'hui à lui.

Par conséquent, le roman de *Tristan et Iseut* oscille entre les deux concepts de l'amour. Mais la nature de l'amour de Wîs et Râmîn venant de la pure passion n'a rien à voir même avec le genre mystique qui exige une longue méditation à sept phases pour purifier le corps et l'âme. L'amour des amants de Gorgâni, dépourvu de toute ambigüité, est parfaitement charnel, et ne suit que la satisfaction et la jouissance du corps. Il faut noter que dans la pensée iranienne, la joie des corps n'empêche pas celle des esprits et l'union des corps n'entrave pas celle des âmes. Dans le *Châh-Nâmeh*, si Ferdowsi parfois insiste sur l'idée que « la passion rabaisse l'homme et stérilise sa vie[1] », pourtant il fait l'éloge de la femme et de la joie qui vient d'elle et qui réanime le culte de Dieu :

Rien ne répand la joie comme une belle femme, car la femme est secourable dans les peines ; une femme calme les passions d'un homme jeune… ; elle lui inspire le culte de Dieu, elle est son guide pour tout ce qui est bien… Si la femme est pure et de bon conseil, elle est comme un trésor multiple, surtout si elle est de haute taille, avec des boucles de cheveux noirs qui tombent jusque sur ses pieds, intelligente, sage, prudente et chaste, parlant bien et d'une voix douce[2].

D'après René Nelli, la joie est une espèce d'exaltation mystique qui a pour cause et objet à la fois la femme aimée, et l'amour lui-même. Cette définition ne figure chez aucun troubadour, « chez aucun d'eux on ne retrouve rien qui s'en rapproche[3] », cependant la même conception de la joie figurée chez Ferdowsi, pourrait être saisissable chez Guillaume IX. On lit dans le poème IX, 25-30 :

Par la joie qui vient d'elle, la dame peut guérir le malade et par sa colère tuer le plus sain ; le plus sage peut tomber dans la folie, le plus beau perdre sa beauté, le plus courtois devenir vilain, le plus vilain courtois[4].

Il convient de noter que pour les mazdéens, la joie, liée à Ahura Mazda est un facteur constant du progrès spirituel et l'une des armes efficace contre les maux ténébreux issus

[1] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 249.
[2] Cité par Henri Massé, *op. cit.*, p. 58.
[3] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 85.
[4] René Nelli, *L'Érotique des troubadours*, p. 87.

d'Ahriman. Le *Bundahišn*, mentionne que le Seigneur Sage crée tout d'abord le ciel, ayant la forme d'un œuf en métal solide et mâle. L'esprit du ciel est comme un laboureur instruit doué de pensées, de paroles et d'actions qui reçoit comme un guerrier vaillant, une armure durable contre le Mauvais Esprit [Ahriman]. Pour aider le ciel dont le soutien est l'esprit, Ahura Mazda crée la joie, « car c'est pour lui qu'il produisit la joie ; car même maintenant, dans le mélange, la création est dans la joie[1]. »

d-c. Folie d'amour

La passion issue d'un amour profonde, souvent inexplicable, entraîne parfois l'individu au point qu'il se perd au profit de l'aimé(e) ou d'un Autre. Mais, loin d'être une maladie psychiatrique qui s'oppose aux usages compréhensibles de la société, ce déraisonnement procure l'élément d'un vaste discours littéraire : la folie d'amour. Cette folie est considérée parfois comme une sagesse supérieure, comme un renversement des valeurs. « On parle de la profondeur des êtres inspirés, de leur instinct prophétique. On croit que le fou est en communication avec le monde d'en haut[2]. » Madjnoun (Majnûn) est le représentant le plus connu du fou d'amour dans la littérature arabo-persane qui touche profondément la sensibilité orientale. Il « perd la raison par amour mais aussi, lucidement, *pour* l'amour[3]. » Les interprétations de l'histoire d'amour de Madjnoun se déclinent à l'infini et chaque lecteur devient en quelque sorte l'auteur de sa propre interprétation. Chez Nezâmi, les délires et les souffrances de Madjnoun, provenant de la beauté de Leyli qui reflète également la beauté divine, le rattachent finalement, avec toute son allégresse, à l'amour de l'Autre. Ainsi, Madjnoun incarne une sorte de héros mystique dont l'élan passionnel aurait pour but ultime de dominer ses émotions et de dépasser le narcissisme afin de se rapprocher du divin.

La littérature romanesque occidentale dans sa mémoire collective a également gardé la conception d'une folie d'amour à l'image d'Yvain, le héros de Chrétien de Troyes et à celle de Tristan. « Yvain apparaît sous les traits du Fou d'amour que Majnûn a immortalisé dans la légende poétique et mystique arabe[4]. » Pourtant le cas de Tristan est un peu particulier. Parmi les auteurs de *Tristan*, Béroul serait le premier à parler de *fole amor* (v. 496). Pour justifier la perte de la raison, du libre arbitre, il intervient dans son roman un breuvage magique et fatal.

[1] Marijan Molé, « La Naissance du monde dans l'Iran préislamique », dans *La Naissance du monde*, Sources Orientales I, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 323.
[2] Philippe Ménard, « Folie et folie d'amour au Moyen Âge », dans *Les Fous d'amour au Moyen Âge Orient-Occident, Actes du Colloque tenu en Sorbonne les 29, 30 et 31 mars 2001*, textes réunis et publiés par Claude-Claire Kappler, Suzanne Thiolier-Méjean, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 23.
[3] *Op. cit.*, p. 17.
[4] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 66.

C'est la puissance de cette potion qui contraint les amants à faire fi des coutumes, à ne pas respecter les injonctions morales et les interdits de la religion. Toutefois, la nature de la folie de Tristan ne ressemble aucunement à celle de Madjnoun. Dans les deux *Folies* d'Oxford et de Berne, Tristan déguisé en fou mime la folie, il n'est vraiment pas un fou d'amour comme l'est Madjnoun. Tristan souffre de son amour impossible et il désire mourir à la condition que son amie sache que c'est par amour pour elle qu'il meurt, « car, si Yseut l'apprend, sa mort à lui sera plus douce » (*Folie* d'Oxford, vv. 23-24). Par la suite il essaie un stratagème : il se déguise en fou et feint la folie. Mais l'histoire de la folie d'Yvain dans le *Chevalier au lion* est d'une autre nature. Chrétien de Troyes raconte que le chevalier obtient de sa dame, Laudine, la permission de s'éloigner d'elle pour courir les tournois à condition de lui revenir avant un an. Mais à la fin du délai désigné, il oublie sa promesse et un messager de sa dame vient lui signifier, en présence de toute la cour d'Arthur, qu'elle lui retire son amour et sa confiance. Le héros, selon le narrateur perd la voix et la raison « sans et parole li faut[1] », et il sombre dans un grand désespoir de sorte qu'il lui prend l'envie de disparaître. Craignant de devenir fou en présence des autres chevaliers, il prend la fuite vers l'espace de la forêt. Il y demeure un temps indéterminé, se nourrit de viande crue et perd complètement la raison, jusqu'à ce qu'il rencontre un ermite. Cette rencontre lui sera une première étape vers son retour à la civilisation, à la vie ordinaire. En effet, une dame de la mesnie de l'ermite guérira Yvain de la folie grâce à un onguent magique[2].

> Le personnage d'Yvain (comme plus tard le Lancelot des romans en prose) ne devient donc pas exactement fou d'amour mais fou par amour, fou d'avoir perdu son amour, ou plus précisément d'avoir l'intolérable certitude d'être à l'origine de cette perte. On pourrait donc être tenté de soutenir que l'expérience de la folie est ici en quelque sorte extérieure à celle de l'amour[3].

Certes, il n'existe pas dans le roman de Gorgâni des exemples vrais ou faux d'un fou d'amour. Gorgâni écrit tout simplement que Râmîn en l'absence de Wîs « pleurait, gémissait et, comme un insensé, parcourait les montagnes » (Henri Massé, p. 232). Mais quelques allusions aux comportements étranges de Râmîn au début du roman, quand il voit pour la première fois Wîs et tombe amoureux d'elle, suggèrent ceux de Madjnoun :

---

[1] Mireille Séguy, « Amour fou et folie d'amour dans *Le Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes : de la métaphore poétique au récit romanesque », dans *Les Fous d'amour au Moyen Âge Orient-Occident*, p. 110.
[2] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, p. 154.
[3] Mireille Séguy, « Amour fou et folie d'amour dans *Le Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes : de la métaphore poétique au récit romanesque », p. 111.

> Râmîn vit la face de la belle, on eût dit qu'une flèche avait navré son cœur ; de son cheval pareil à un mont, il tomba, comme feuille abattue de l'arbre par le vent ; […] Lorsqu'un peu de conscience à son âme revint, comme nacre ses yeux produisirent des perles ; ensuite de ses mains il essuya ses yeux et il ne gémit plus, confus devant les gens. (Henri Massé, pp. 79-80)

D'autre part, l'histoire de désespoir d'Yvain rappelle aussi celle de Wîs quand elle reçoit la lettre qui témoignait de l'infidélité de Râmîn. Délaissée, elle tombe malade d'une passion amoureuse mais dérobe son secret aux humains. Les médecins et les exorcistes étaient impuissants à connaître son mal. Nul ne pouvaient savoir ce qu'elle subissait ni comment on pourrait remédier à son mal (Henri Massé, p. 315). Son âme et son cœur étaient blessés par l'injustice de Râmîn et lorsque le roi Maubad était loin d'elle, elle pleurait au fond de son cœur et disait aux épouses des grands et des guerriers qui s'étaient assises à son chevet :

> Ne profiterez-vous donc pas de mon exemple, amants ! Pourquoi jamais n'acceptez-vous conseils ? Voyez-moi ! N'attachez votre cœur à personne, car vous accepterez sur votre cœur, ensuite, toute peine ; de loin, voyez-moi donc, amants ! Car assis près de moi, vous vous consumeriez. Le feu se mit ainsi dans mon cœur parce que celui de mon amant est de pierre et d'acier. Si je pousse des cris, je suis bien excusable, car je pousse des cris pour cause d'injustice. (Henri Massé, pp. 315-316)

Il serait intéressant de parler aussi d'un autre fou d'amour ou bien d'un autre malade par amour que l'épopée irlandaise a conservé. Le récit de *La Maladie de Cuchulainn* raconte que le grand héros du cycle de l'Ulster, Cuchulainn, tombe amoureux de Fand, l'épouse du dieu de l'autre monde et devient fou lorsqu'il la perd. La femme légitime du héros cherche les druides qui ont forcé le héros à boire un élixir d'oubli composé à partir d'herbes. Après avoir bu la potion, Cuchulainn ne se souvenait plus de Fand et de son amour. Les druides en ont également donné à sa femme pour qu'elle oublie sa jalousie. La légende raconte que

> Cuchulainn essaya de tuer les médecins mais ils chantèrent devant lui des formules druidiques, on lui prit les pieds et les mains et ses sens lui revinrent. Alors il demanda à boire. Les druides lui donnèrent le breuvage d'oubli. Quand il eut bu, il ne se souvient plus de Fand ni de rien de ce qu'il avait fait. Ils donnèrent en outre le breuvage d'oubli de sa jalousie à Emer car elle

> n'était pas en meilleur état que lui. Manannan agita son manteau entre Cuchulainn et Fand pour empêcher à jamais qu'ils ne se rencontrassent[1].

Le personnage de Madjnoun ou de Tristan sont des archétypes des amants voués à un amour impossible, fou et tragique, dans la littérature orientale et occidentale. Sans négliger l'influence des thèmes littéraires arabes sur la littérature occidentale, la folie d'amour de Cuchulainn et les allusions de Gorgâni aux symptômes provoqués par l'amour chez Wîs ou chez Râmîn, mettent en évidence que bien avant la littérature arabe, l'inconscient collectif des Indo-européens aurait dû connaître la folie issue d'un amour passionnel, soit pour un être humain, soit pour une divinité inaccessible.

Conclusion partielle

> L'Orient et l'Occident, de même que l'antiquité et la féodalité, cohabitent dans la littérature médiévale : les héros épiques ont besoin pour leurs hauts faits d'une scène internationale, de la France à Jérusalem et Constantinople, de Saragosse à la Perse, de la Lombardie à la Calabre, de la Bavière à l'Afrique[2].

Le premier examen attentif des textes montre, malgré les différences de couleur, malgré certains détails qui s'expliquent par le fait que les deux récits sont insérés dans des contextes totalement différents, que leur structure générale est analogue. Deux passions dominantes guident toutes les actions des deux romans : l'amour et les conflits chevaleresques. D'un point de vue plus général, les deux romans exaltent l'amour fatal. Ils sont le récit d'une passion amoureuse qui va jusqu'à la mort chez les auteurs du *Tristan* et au trône chez Gorgâni, car selon Pierre Gallais,

> la littérature de la Perse est une littérature non seulement aristocratique, mais royale. Il y a peu de nations au monde qui aient remis leurs destinées avec autant de confiance dans les mains d'un monarque et autant célébrer leur roi, le Roi des rois[3].

En effet, le roi est le type idéal de la littérature persane. Ce roi, comme l'indique Arthur Christensen, doit être un roi modèle, c'est-à-dire, vainqueur de ses ennemis, initiateur et organisateur, éminent par son sens de la justice, son humanité et sa sagesse et finalement un

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 249.
[2] Michel Stanesco, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », p. 388.
[3] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 214.

guide spirituel pour son peuple[1]. Le savant danois fait cependant remarquer que le régime féodal de l'Europe médiévale avait une ressemblance surprenante avec le régime féodal de l'époque parthe : « Une ressemblance qui a souvent frappé l'historien[2] ». Il souligne que chez les Parthes, comme dans le féodalisme européen, le lien féodal était bien plus solide entre les grands vassaux et leurs sujets qu'entre le roi, le premier suzerain, et les grands vassaux[3].

Or, les deux romans surgissent à une époque où la religion domine strictement toute la société. Les romans posent en des termes déjà très modernes à leur époque, le problème de l'amour, le problème de l'ambiguïté des signes, problème qui renvoie à l'ambiguïté des sentiments entre les êtres. Ils inaugurent ainsi une nouvelle inscription sociale du couple, jusqu'alors mal connue. Ils offrent l'image d'un monde où les valeurs différentes, sinon opposées, s'affrontent. La morale religieuse de l'obéissance et de résignation entre en conflit avec la morale de l'amour incarnée par les amants.

Finalement, dans les deux récits une sorte de fatalité, en conflit insoluble avec la loi sociale et la religion, est le moteur animateur des romans. Les deux héros, hommes ou surhommes, sont au cœur de cette fatalité qui anime pour chacun l'idéologie de sa propre société. Cependant, selon l'hypothèse de ce travail de recherche, si l'arrière-plan du roman persan défend l'authenticité et la légitimité des rois fondateurs mythiques, les romans de *Tristan*, surtout la version de Béroul, au cœur d'une société féodale, défendent dans un certain sens l'individu. En effet, Béroul se focalise plutôt sur les valeurs humaines que celles de la religion.

Chapitre II

Les sources indo-européennes des deux romans

[1] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 75.
[2] Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1944, p. 18.
[3] *Op. cit.*, pp. 18-19.

Introduction

Michel Stanesco dans son article publié il y a cinq ans dans *Perspectives médiévales, Trente ans de recherches en langues et en littérature médiévales* pose une question essentielle : « Existe-t-il, en fait, une littérature européenne ? » Il y parle de l'insuffisance des arguments des spécialistes et des médiévistes qui insistent sur l'existence d'une littérature européenne au Moyen Âge. Selon lui, un nombre important des thèmes, motifs et personnages de la plupart des grandes œuvres de la littérature française ont eu un destin européen. Il donne

l'exemple de la légende de Tristan, comme le plus concret entre autres, et rappelle qu'il serait impossible de connaître la totalité de la légende sans faire appel aux adaptations étrangères. Il rappelle aussi qu'au Moyen Âge, les poètes et les jongleurs voyageaient au-delà des frontières et les mécènes appartenaient à des lignages internationaux. Par conséquent, « l'humanisme médiéval ne se conçoit guère à l'intérieur d'un espace strictement national[1]. » Aux arguments développés par Michel Stanesco, s'ajoute aussi ceux de Régis Boyer qui dit : « Contrairement à des idées aussi fixes que fausses, le Moyen Âge fut une époque ouverte et sans frontière, où les hommes, les idées et les documents circulaient sans les entraves souvent rédhibitoires qu'aura imposées l'ère dite moderne qui suivra[2]. » À tout cela s'ajoute également les idées de l'historien Georges Duby qui affirme que l'histoire socioculturelle de chaque nation peut être perturbée par des phénomènes d'acculturation :

> Une culture peut, à un certain moment de son évolution, se trouver dominée, envahie, pénétrée par une culture extérieure, soit par l'effet de traumatisme d'origine politique, tels que l'invasion ou la colonisation, soit par l'action d'infiltration insidieuses, par l'incidence de mécanismes de fascination ou de conversion, eux-mêmes consécutifs à l'inégale vigueur, à l'inégal développement, à l'inégale séduction de civilisations affrontées[3].

Toutefois, avant aller plus loin, il ne faut pas perdre de vue que les Européens comme les Iraniens sont une des branches des Indo-européens et que le modèle structurant de la plupart des idées littéraires, philosophiques et religieuses de la littérature médiévale européenne ou celle de l'Iran se trouve plutôt dans l'idéologie trifonctionnelle de ces peuples. Parler des peuples indo-européens comprend avant tout et dans le cadre d'une communauté d'institutions et de croyances, une certaine vision du monde et une certaine façon de vivre et de penser qui suppose une forte parenté initiale, attestée de l'Inde védique à l'Irlande préchrétienne en passant par Rome et la Germanie[4]. Mais d'où vient le modèle des trois fonctions sociales et quelles relations entretient-il avec l'ensemble des réalités concrètes d'une société ?

Georges Duby a l'idée que le modèle des trois fonctions sociales, dont l'existence n'a jamais été prouvée, mais souvent évoquée dans la cosmologie, théologie et morale des Indo-

[1] Michel stanesco, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », p. 383.
[2] Régis Boyer, *Les Sagas légendaires*, p. 95.
[3] Georges Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, p. 165.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 18.

européens, établit des idéologies qui placent une image simple, idéale et abstraite de l'organisation sociale au service d'un pouvoir :

> L'idéologie, nous le savons bien, n'est pas un reflet du vécu, c'est un projet d'agir sur lui. Pour que l'action ait quelque chance d'être efficace, la disparité ne doit pas être trop grande entre la représentation imaginaire et les « réalités » de la vie. Mais dès lors, si le discours est entendu, des attitudes nouvelles se cristallisent qui modifient la façon qu'ont les hommes de percevoir la société dont ils font partie[1].

Or, la doctrine tripartite de la vie sociale, selon les recherches de Georges Dumézil, s'est développée dans toutes les parties du monde indo-européen et sur tous les types d'œuvres que produit habituellement la pensée humaine comme la théologie, la mythologie, les rituels, les institutions, et sur « cette chose sûrement aussi vieille que la plus vieille société parlante, la littérature[2] ». En effet, les textes à étudier décrivant les règles sociales instaurées par la féodalité, reflètent aussi une mythologie qui prend sens et activité dans une culture socio-religieuse. Les études de ce chapitre portent sur les manières dont les sociétés ont articulé par les rites ancestraux ces deux pôles de la vie humaine individuelle et collective, autant dans le temps que dans l'espace.

Certes, une étude historique n'est pas le propos de ce travail de recherche, mais la littérature d'un peuple ne se comprend pas sans remonter l'histoire et sans référence aux documents antiques. Le présent travail grâce aux analogies des deux romans, leur suppose une source commune indo-européenne. Dans cette hypothèse, le roman de *Wîs et Râmîn* est considéré comme la version la plus ancienne de la même épopée romanesque perdue. Le travail envisage alors d'aborder avant tout les problèmes d'une proximité idéologique très lointaine qui dépasse les frontières géographiques des deux nations. Pour faire cela, il est donc nécessaire de connaître les Iraniens et les Celtes comme deux rameaux de la grande famille des Indo-européens mais très éloignés l'un de l'autre. Il est nécessaire aussi de retracer l'histoire et la civilisation de ces peuples d'un point de vue idéologique. En effet, la parenté et la filiation idéologiques des peuples indo-européens qu'un Georges Dumézil a mis en évidence sont indéniables.

A. Qui sont les Indo-européens ?

[1] Georges Duby, *Féodalité*, p. 465.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 47.

Le terme ou le concept Indo-européen désigne et définit, selon une ancienne hypothèse, un ensemble de peuples venus probablement d'une région située quelque part dans le sud de la Russie[1]. Selon cette hypothèse, ces cavaliers-migrateurs en quête de meilleures conditions de vie, peut-être à cause du changement de climat, vers la fin du IIIe millénaire avant Jésus-Christ, auraient envahi la majeure partie du continent européen et auraient poussé à travers l'Iran jusqu'aux confins de l'Inde. Cependant, le savant iranien Jahanshah Derakhshani dans son livre *Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. Und 2. Jahrtausends V. Chr*. (Téhéran, International Publication of Iranian Studies, 1998), prouve que « les Aryens[2] auraient été présents sur le plateau iranien dès le 3e, voire le 4e millénaire, d'où ils se seraient répandus ; et l'indo-iranien ne serait pas issu de l'indo-européen commun, mais le développement se serait produit dans la direction inverse[3] ». En effet, des souvenirs vagues de cet habitat et des raisons de déplacement sont partiellement conservés dans le mythe iranien de *Var de Yima* (hiver Markûchân), celui de scandinave *Fimbulvetr* (hiver immense)[4], et aussi « dans la conception septentrionale des origines des *Tûatha Dé Dânann* irlandais[5]. » Mais, ce qui importe c'est que ces peuples, répandus à partir d'un foyer central possédaient et partageaient une idéologie doctrinale commune.

> Ces conquérants parlaient approximativement la même langue[6] et auxquels, par commodité et convention, on a attribué le nom tout symbolique d'Indo-Européens, partageaient une vision du monde tripartie où s'articulent selon un ordre hiérarchique la souveraineté magique et

[1] La région commune des Indo-européens a été identifiée par certains archéologues avec le bassin inférieur de la Volga, d'où des tribus semi-nomades de guerriers patriarcaux se dispersent en plusieurs vagues à partir de la moitié du cinquième millénaire avant Jésus-Christ, formant la culture dite des *kourgans* ou tumulis (Sibérie occidentale). Vers 3000 avant l'ère commune, la seconde vague des kourgans établit un second centre de diffusion qui correspond à peu près à ce que la plupart des linguistes désignent comme la patrie des Indo-européens. Cette zone s'étend, vers 2500 avant Jésus-Christ, de l'Oural jusqu'à la Loire et de la mer du Nord jusqu'aux Balkan. Selon la théorie de Marija A. Gimbutas, la culture patriarcale des Indo-européens détruit une culture uniforme, matriarcale et pacifique, qui s'étend sur toute l'ancienne Europe pendant vingt mille ans, du paléolithique au néolithique. La caractéristique principale de cette culture est l'adoration d'une déesse à plusieurs attributs. A l'âge du bronze (1600-1200 avant Jésus-Christ), la grande majorité des peuples d'Europe est d'origine indo-européenne, la seule exception notable étant constituée par les Finnois, peuple finno-ougrien de l'Oural. Voir Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, pp. 201-202.

[2] Le terme « indo-européen » est en usage depuis 1816, celui d' « aryen » depuis 1819. Voir Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *op. cit*., p. 201.

[3] Philip Huyse, « Derakhshani, Jahanshah, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Irans. Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr.* », dans *Abstracta Iranica*, <http://abstractairanica.revues.org/document37479.html>, Vol. 22, février 2010. (Consulté le 7 octobre 2010). Voir aussi Parviz Rajabi, *Hézâréhâ-yé gomchodeh* (les millénaires perdus), tome II, p. 26.

[4] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens. Les Types du premier homme et du premier roi*, vol. 14 : 2, pp. 58-59.

[5] Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 16.

[6] André Akoun écrit : « Déjà, en 1789, Sir William John avait fait cette remarque que la langue sanscrite avait avec le grec, le latin et les langues gothiques et celtiques une affinité trop forte pour qu'elle puisse être le produit d'un hasard ; si forte même, en effet, qu'aucun philologue ne pourrait examiner ces langues sans encourir la conviction qu'elles sont en fait issues d'une source commune, laquelle peut-être n'existe plus. » *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, *Le Monde indo-européen*, p. 15.

juridique (la première fonction), la force physique et principalement guerrière (la deuxième fonction), la richesse tranquille et féconde (la troisième fonction)[1] .

Cette doctrine tripartite de la vie sociale, reconnue déjà chez les Indo-iraniens[2], sera examinée et vérifiée depuis de 1938 par Georges Dumézil dans les panthéons, les rituels, les organisations sociales et les épopées des Scythes que le savant nommait des « Iraniens d'Europe[3] », des Grecs, Romains, Celtes, Germains et Scandinave. Les résultats de cette exploration géographique mettent en évidence les traits communs d'une religion, d'un prototype commun, qui, établissant la structure de la société permettait aux Indo-européens de mettre de l'ordre dans l'ensemble de l'univers. Ce système de pensée à trois termes « dispose non seulement les habitants du ciel et sous-tend rituels et sacerdoces, mais elle charpente la quasi-totalité des phénomènes, des productions, des discours humains[4]. » Il serait donc légitime de chercher les traces latentes d'un arrière-plan mythique indo-européen dans la littérature de ces peuples, surtout dans leur littérature médiévale qui, d'une façon générale, tire sa substance de motifs du fond des âges et s'élargit à travers le mythe, la légende, l'épopée et le conte.

a. Les Iraniens

Les Aryens ou le rameau oriental des Indo-européens ne font leur apparition dans l'histoire qu'au second millénaire avant Jésus-Christ dans des régions voisines de l'empire assyro-babylonien[5]. Ils n'ont laissé aucun monument écrit, mais les livres religieux comme *Rig Véda* et *Avesta* retracent la marche errante de ces ancêtres des Indo-iraniens, depuis le plateau du Pamir, jusqu'au lac Hamoun. Le terme aryen vient du sanscrit *ârya* et de l'avestique *airyana*, signifiant « noble » ; il désigne les peuplades du vaste Plateau Iranien, d'où la nomination du pays et du peuple d'Iran. Selon des allusions du *Bundahišn*, le pays paradisiaque des Aryens, situé au centre du monde terrestre, était *Erânevêdj*[6] et c'était là qu'Ahura Mazda créa le prototype de l'homme (Gayômard) et le bovin primordial. D'après les textes religieux, le mauvais esprit (Ahriman) attaqua le pays par un froid destructeur, et à

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 10.
[2] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, pp. 82-83.
[3] Didier Eribon, *Georges Dumézil*, p. 24.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 10.
[5] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, pp. 23-25.
[6] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », dans *Journal Asiatique*, p. 225.

cause du changement de climat, la terre du pays devint moins fertile et ses habitants commencèrent à émigrer. Arthur Christensen nous rapporte :

> Les Aryens auront vécu, dans l'Asie centrale, dans des conditions de climat qui pouvaient produire facilement l'idée de la destruction finale du monde par le froid d'hiver. Tout l'ouest de l'Asie centrale a des hivers très froids. Les tourbillons de neige violent (les bourans), qui amènent si souvent la perte de vies humaines, sévissent depuis Orenbourg jusqu'aux Pamirs[1].

Ce serait probablement pour des raisons qui nous restent encore mystérieuses comme le surpeuplement, les luttes politiques ou les querelles religieuses, que ces ethnies se divisent en deux groupes dont l'un se dirige vers l'Inde et l'autre reste sur le Plateau Iranien. Au fur et à mesure de leurs conquêtes, ces envahisseurs font disparaître ou assimilent les populations antérieures du pays, comme les Elamites, par lesquels les Iraniens ont emprunté l'écriture (vieux perse). Les tribus les plus connues de l'Iran sont celles des Perses au Sud et des Mèdes, qui, originaires des contrées voisines de l'Oxus, avaient peuplé le Nord et le Nord-Ouest du plateau. Les Mèdes et les Perses ont formé le premier empire mondial et ont représenté la plus importante fraction de cette branche des peuples aryens que sont les Iraniens[2]. L'Ecbatane (l'actuelle Hamadan en Iran) était le centre de royaume des Mèdes qui, bien plus tard à l'époque parthe sera la résidence d'été des rois parthe-arsacides[3]. En effet, à part des fouilles archéologiques inachevées, nous ne les connaissons qu'à travers des transcriptions des chroniqueurs comme Hérodote et Plutarque.

Un rameau de la famille iranienne connu sous le nom des Ossètes, s'est développé au nord de la mer Noire. Ces montagnards parlent une langue iranienne, et ils sont « les derniers survivants, réfugiés dans le Caucase, des groupes ethniques qu'Hérodote et les historiens ou géographes de l'Antiquité appelaient Scythes[4] ou Sarmates et qui, lors des grandes invasions, circulèrent à travers l'Europe et jusqu'en France sous le nom d'Alains[5]. » C'est pour cette raison que Georges Dumézil considère les Scythes comme les ultimes descendants des « Iraniens d'Europe » et les frères européens des Iraniens d'Asie[6] :

---

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 60.
[2] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p.13, 72.
[3] *Op. cit.*, p. 260.
[4] Le nom des « Scythes » est en fait la forme francisée de Sakâ que les grecs disaient Scolote (*Skolotoi* d'après le nom de leur roi, *Skuthai*). Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, p. 65. Voir aussi Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 74.
[5] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 14.
[6] *Op. cit.*, pp. 43, 49, 471.

> Ces remuantes populations, que le monde gréco-romain et notre moyen âge chrétien ont connues, redoutées, et parfois admirées sous les noms de Scythes et de Sarmates, puis d'Alains et de Roxolans, n'ont pas comme les Perses ou les Parthes fondé d'empire durable ni laissé de monuments écrits. Ils nous sont cependant accessibles par deux voies : d'abord par les notices ethnographiques que les auteurs anciens, notamment Hérodote en son quatrième livre, leur ont consacrées ; puis par l'abondant et original trésor de récits épiques conservé jusqu'à nos jours par un peuple du Caucase qui est l'authentique héritier des Alains, les Osses ou Ossètes, dont une partie se nomme encore aujourd'hui les *Iron*, c'est-à-dire en toute rigueur étymologique les « Iraniens », les *Arya*[1].

L'inguiste et l'historien du Caucase, Georges Charachidzé dans *La Mémoire indo-européenne du Caucase* écrit :

> Les Alains, qui portent dans leur nom celui même des Aryas (*Alan-oi*, *Alan-i* est la forme canonique à laquelle devait immanquablement aboutir l'iranien *Aryana*). Avec leurs congénères les Roxolans (*rukhs-alan* ou « les Aryas lumineux », cf. latin *lux*), ils firent parler d'eux en Europe depuis l'ère chrétienne jusqu'au Ve siècle. À partir de l'espace ancestral qu'ils occupaient à la suite des Scythes, entre la Crimée et le Caucase, ils lançaient des raids qui les menèrent jusqu'en Gaule et en Espagne, où ils finirent par se perdre, défaits par les Wisigoths. Ils sortent alors de l'histoire occidentale, mais restent bien présents dans leur domaine asiatique, qui se réduit de plus en plus. Sous la pression de concurrents plus redoutables encore, les Huns et quelques autres, ils remontent vers les hautes vallées du Caucase, où ils finissent par se fixer, oubliant les grands espaces de la steppe[2].

L'historien ajoute ensuite que les Alains, fondus dans la population locale ont eux-mêmes disparu vers le XIIe siècle. Mais ils ont laissé leur nom à la région : *Alaneti,* sur les documents géorgiens et *Alania*, sur ceux d'Europe que les documents écrits et tracés en 1766 sous les auspices du duc de Choiseul confirment[3]. Ces informations sont également affirmées par Vladimir Kouznetsov, archéologue et historien russe. D'après lui, il subsiste encore des traces de cette dernière population nomade iranophone[4] dans la mémoire historique ou pseudo-historique, et aussi dans l'onomastique. « De ce dernier point de vue, la France, où

[1] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la Société et sur les origines de Rome*, p. 50.
[2] Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, Hachette, 1987, p. 122.
[3] Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, p. 123.
[4] « Les termes d'Iraniens ou iranophones peuvent être source de confusion : la famille linguistique iranienne déborde très largement les limites de l'Iran actuel, dont elle n'est pas originaire. » Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 11.

« Alain » est toujours un prénom courant et où de nombreux toponymes peuvent évoquer les envahisseurs du Ve siècle, est directement concernée[1]. » À tout cela il faut ajouter que sur la côte de la mer Caspienne, près de Lenkoran et de l'actuelle frontière irano-azerbaïdjanaise, il existe encore une rivière qui porte le nom d'*Alaniatchaï*, c'est-à-dire la rivière d'Alain. « Et plus loin encore au sud, les tombes à catacombe de Daïlaman, où l'on a trouvé des miroirs métalliques, peuvent rappeler l'avance de groupe d'Alain jusqu'en Iran septentrional[2]. » En effet pour l'objectif de ce travail de recherche qui envisage d'étudier les deux romans médiévaux dans une souche commune, ces indications sur les Alains antiques et médiévaux ou bien sur les peuples iraniens des steppes, méritent attention pour diverses raisons :

> D'abord à cause du rôle joué par les Alains eux-mêmes sur trois continents et durant plus d'un millénaire ; ensuite parce qu'ils sont la seule partie du grand ensemble irano-scythique d'Europe à avoir conservé une identité ethnique jusqu'au Moyen Âge, et finalement jusqu'à nos jours à travers les Ossètes. Or, l'évolution socio-économique, politique, religieuse que l'on observe au fil de cette longue histoire est riche d'enseignements de portée générale : ces purs nomades se sédentarisent, ces païens se font chrétiens sans pour autant renoncer entièrement à leurs croyances éphémères, ces adeptes de la « démocratie guerrière » bâtissent des royaumes éphémères… Enfin, les Alains ont laissé un héritage non négligeable : dans des domaines aussi différents que le fonds épique caucasien, l'art et les traditions militaires « mérovingiens » ou les mythes slaves, on décèle leur influence directe ou indirecte[3].

Par ailleurs, un ensemble de légendes épiques des Scythes qu'on désigne communément sous le nom de *Légendes sur les Nartes* ou « Légendes nartes », ayant des analogies indéniables avec les légendes iraniennes et celles du cycle arthurien, fait la démonstration de la structure tripartite et atteste l'idéologie indo-iranienne, indo-européenne des trois fonctions. Chez les Scythes trois objets d'or descendus du ciel distinguent trois familles mythiques et leurs fonctions sociales : une coupe magique symbolise la fonction de souveraineté, une hache de guerre symbolise la fonction des guerriers et une charrue avec son joug symbolise la troisième fonction : agriculture et élevage. Dans certains textes la hache est parfois remplacée par une flèche et une lance. Geo Widengren écrit qu'Hérodote raconte : « Les Boriates étaient riches en bétail, les Alägates, fortes en intelligence, et les

[1] *Op. cit.*, p. 9.
[2] *Op. cit.*, p. 30.
[3] *Op. cit.*, p. 9.

Äxsärtägkates héroïques et vigoureux, comptant beaucoup d'hommes[1]. » Les Nartes, dont le nom signifie en sanscrit et en iranien *nar*, c'est-à-dire « homme, guerrier[2] », étaient un peuple de cavalier et de guerriers dont les héros étaient des êtres fabuleux et semi-divins. D'après les sources antiques, l'ensemble des populations celtophones connus sous l'appellation de Celtes, *Keltoi* en grec, désignaient les « Porteurs de haches », et les deux qualités principales du guerrier irlandais étaient *nert* (la force) et *feg* (la fureur)[3]. Un texte publié en 1889 sur les Nartes, nous rapporte :

> Les Nartes étaient une nation très forte. Ils ne se contentaient pas d'une vie simple et tranquille, mais passaient tout leur temps en razzias, en guerre ou à la chasse. Il y avait parmi eux beaucoup d'hommes forts et de géants. Si quelqu'un, parmi eux, ne possédait pas la force physique, il se distinguait par l'intelligence, la ruse, la sagacité. Par ces qualités, ils triomphaient de presque toutes les nations[4].

Il est remarquable de noter que selon Georges Dumézil, le rôle intermédiaire des Scythes du Caucase peut aussi expliquer la cause des analogies frappantes qui existent entre les récits cosmogoniques et eschatologiques scandinaves et iraniennes[5]. On pourrait en conclure que l'organisation mentale des Alains du Moyen Âge devait aussi obéir au système tripartite iranien qui, selon Georges Charachidzé, « les vouait à une activité classificatoire quasi obsessionnelle, exerçant ses effets dans tous les secteurs de l'existence humaine, de l'économie à la cosmologie, en passant par l'architecture, les relations familiales et les montages symboliques[6]. » D'après Vladimir Kouznetsov, la diversité des mobiliers funéraires montre que leur société était nettement hiérarchisée. Les grandes confédérations tribales étaient dirigées par des rois comme chefs de guerre et il existait au-dessus de la masse une élite de nobles. Les femmes occupaient parfois de hautes situations (une reine sarmate, Amagê, est mentionnée au IIe siècle)[7].

a-a. Leurs religions

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 184.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 14.
[3] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, Lausanne, Infolio, 2006, p. 31 et 41.
[4] Cité par Georges Dumézil, *op. cit*., p. 497.
[5] *Op. cit*., pp. 250-251. Voir aussi Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, pp. 35-41.
[6] Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, p. 126.
[7] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 20.

La trame historique d'une nation souvent inséparable de sa mythologie est strictement liée à la religion. Celle-ci, étant un système infiniment complexe, répond à certaines structures profondes qui codifient le système des relations sociales à l'intérieur d'un groupe ou d'une communauté[1]. La religion préislamique de l'Iran avant la réforme de Zoroastre entre le Xe et VIIe siècle avant Jésus-Christ, ne se laisse pas facilement déchiffrer. En effet, la religion et l'état après la réforme de Zoroastre ne font qu'une unité inséparable l'une de l'autre. Ferdowsi dans le *Châh-Nâmeh* précise qu'un roi doit régner conformément aux principes de la religion et il donne même aux rois sassanides le titre de prêtre :

> La religion et la royauté sont sœurs; la foi ne peut se soutenir sans le trône, ni la royauté subsister sans la foi. Ce sont deux fondations entrelacées, deux édifices que l'intelligence a combinés. La religion ne peut se passer de la royauté, et la royauté n'est pas respectée quand la foi est absente; elles sont les gardiennes l'une de l'autre, on dirait que le même manteau les abrite; elles ont besoin l'une de l'autre, et nous les voyons unies pour faire le bien[2].

L'Iran est un pays de grands paradoxes : pays des déserts et des jungles, territoires de montagnes impraticables toujours couvertes de neige et de vallées verdoyantes où les pommiers poussent aux côté des palmiers dattier. La situation géographique ou la diversité du climat étant l'un des facteurs essentiels dans la diversité de la culture permet de voir en Iran un grand nombre de cultures accompagnées de nombreux mythes et légendes. Comme disait René Grousset : « Une des caractéristiques de l'Iran, c'est qu'il se présente à nous comme le siège d'une des plus anciennes civilisations du vieux monde, civilisation qui, se renouvelant d'âge en âge depuis presque cinquante siècles, fait preuve d'une étonnante continuité[3]. » En effet, l'Iran se révèle dès les origines de l'histoire comme une région où les peuples de l'Asie doivent passer et se rencontrer :

> De toute les nations de l'Asie, la Perse est celle qui a le plus à apprendre à l'historien, parce qu'à chacune des périodes de son histoire, elle a vécu en contact avec quelque grande civilisation à qui elle a emprunté ou prêté et sur qui elle nous renseigne ou qui nous renseigne sur elle. Tour à tour intimement mêlée par son histoire à l'Inde primitive, à l'Assyrie, à Suze, à Babylone, à la Lydie, à la Grèce et à l'Égypte, à Rome et à Byzance, aux Arabes, aux Turcs,

[1] Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, pp. 18-19.
[2] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 235.
[3] René Grousset, « L'Âme de l'Iran et l'humanisme », dans *L'Âme de l'Iran*, p. 7.

aux Mongols ; tour à tour rejetée vers l'Occident et vers l'Orient elle a été le carrefour des races, des religions et des civilisations[1].

Ainsi, grâce à la situation géographique du pays, les habitants de l'ouest étaient plutôt influencés par les Grecs et les Romains, tandis que ceux de l'est étaient depuis toujours influencés par l'Inde et l'extrême orient. Avant le monothéisme de Zoroastre, l'ancienne théologie polythéiste des Iraniens reflétait la manière de ce peuple nomade et guerrier qui jouissait de la nature en même temps que les menaces naturelles lui faisaient peur. Dérivée directement des Indo-européens, cette théologie se formait de l'ensemble des dieux incarnés au caractère intègre comme celui de Mithra. En effet ce dieu des Scythes, avant qu'il ne se change en une divinité chez les mazdéens, a été vénéré chez les Indo-iraniens comme le dieu de l'ordre social qui unissait toutes les classes de la société. Il convient de rappeler que le culte de cette divinité prend plus tard une coloration et une extension nouvelle et se répand, sous forme de Mithraïsme, dans tout le bassin méditerranéen[2]. Mithra était donc dans le plateau d'Iran, un souverain dont la majesté égalait celle d'Ahura Mazda.

Une formule avestique archaïque assez fréquente est Mithra-Ahura, où Mithra est associé à un Ahura qui n'est pas encore l'Ahura Mazda des temps historiques mais rappelle plutôt l'Asura par excellence des textes védiques, Varuna ; l'avestique Mithra-Ahura répond ainsi au binôme védique Mitra-Varuna[3].

Zoroastre purifie en fait Ahura ou Asura de ses éléments naturistes et c'est avec lui que l'ancien panthéon trifonctionnel a cédé la place première à un dieu unique, Ahura Mazda. Pourtant, comme le montre Georges Dumézil, au-dessous du grand dieu, il existe un groupe de six divinités nommées les *Ameša Spenta*[4] ou les « Immortels bienfaisants », qui reproduisent l'ancienne théologie trifonctionnelle. Mais à la différence de l'Inde, « les

[1] James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse. Leçon d'ouverture du cours de langues et de littératures de la Perse faite au Collège de France le 16 avril 1885*, Paris, Ernest Leroux, 1885, pp. 63-64.
[2] Voir Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. VI.
[3] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 72.
[4] Ces divinités bienfaisantes donnent à Ahura Mazda sa plénitude et protègent sa bonne création contre les maléfiques du mauvais esprit ou Ahriman. Celui-ci aussi est aussi entouré de six démons issus des ténèbres cosmiques. D'après les recherches de Geo Widengren cette troupe de divinité, empruntée par Zoroastre à la religion traditionnelle, manifeste la théologie trifonctionnelle indo-européenne et trouve son double chez les Indiens. Dans les *Gâthâ* de l'*Avesta*, les *Ameša Spenta* sont les représentants des notions abstraits qui chacun se rattache à un élément fondateur : Vohu Manah= Bonne Pensée, elle se rattache au bœuf. Aša= Ordre juste, il se rattache au feu. Xšatra= royaume, il se rattache au métal. Ârmaiti= modération, elle se rattache à la terre. Haurvatât= santé, elle se rattache à l'eau et Ameretât= immortalité qui se rattache aux plantes. Dans le Rig Véda les mêmes conceptions sont présentées par des personnages suivants : Mitra= Vohu Manah. Varuna= Aša. Indra= Xšatra. Sarasvati= Ârmaiti. 2 Nâsatya= Haurvatât et Ameretât. Voir *Les Religions de l'Iran*, pp. 98-99.

sociétés iraniennes n'ont pas durci cette conception [la tripartition sociale] en un régime de castes : elle semble être restée un modèle, un idéal, et aussi un moyen commode d'analyser et d'énoncer l'essentiel de la matière sociale[1]. » Dans ce sens, la mythologie iranienne, étant très voisine de la mythologie indienne, en est aussi profondément différente. Elle acquiert après la réforme de Zoroastre, un caractère beaucoup plus moral que mythique où les héros aventuriers comme Câršaspâ (Garchâsp) anéantissent les démons menaçants de l'humanité. La description qu'Hérodote donne du culte des zoroastriens montre bien le caractère moral de cette religion :

> Ils estiment mauvais d'élever des statues, des temples et des autels ; ils vont jusqu'à reprocher à ceux qui le font leur folie ; je pense que c'est parce que, contrairement aux Grecs, ils ne croient pas que les dieux soient semblables aux hommes[2].

Au fond, la religion de Zoroastre est un dualisme dans ce sens qu'Ahura Mazda attache son épithète à ce qu'il y a de bon et son adversaire Ahriman à ce qu'il y a de mal et des ténèbres. L'ordre dans la nature ne va donc pas sans une lutte constante contre les forces du désordre. De ce point de vue, l'œuvre de Gorgâni met en scène symboliquement ce dualisme, et selon Claude-Claire Kappler,

> la lutte qui se déroule entre Maubad et Râmîn, n'est donc pas seulement une lutte entre deux rivaux amoureux, deux frères, deux générations, elle est aussi le symbole de la lutte entre les forces du mal et les force du bien, entre la contre-nature et la nature[3].

En effet, l'esprit religieux de la période préislamique de l'Iran, outre des inscriptions des souverains iraniens dont celles des rois achéménides sont les tout premiers documents écrits[4], a été fidèlement conservé dans la littérature pehlevie. Plusieurs collections de *Rivâyats* « traditions » des zoroastriens dont les *Rivâyats Pehlevis sur le Dâtastân i Dênîk* « traditions pehlevies sur la loi religieuse » traitent non seulement du rituel, mais aussi de cosmologie, de mythologie, d'eschatologie. Il y a aussi la littérature épique religieuse comme *Kârnâmak i Artaxšêr i Pâpakân* « Les gestes d'Artaxšêr (Ardéchir), fils de Pâpak » et *Garchâsp-Nâmeh*, poème épique qui relate des aventures du vieux héros mythique : Câršaspâ. Pour bien saisir

[1] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, p. 83.
[2] Cité par Geo Widengren, *op. cit*., p. 147.
[3] Claude-Claire Kappler, « *Vîs et Râmîn*, ou comment aimer un autre que son frère … ? », p. 68.
[4] Voir Geo Widengren, *op. cit*., chapitre IV « La situation religieuse dans l'ouest sous les Mèdes et les Achéménides », pp. 133-181.

le monde préislamique de l'Iran, l'historien des religions, Geo Widengren, ajoute à cette littérature l'épopée héroïque et non religieuse du *Châh-Nâmeh* dont la partie historique célèbre le souvenir de l'empire sassanide, et l'épopée romanesque de *Wîs et Râmîn* qui reflète l'époque des Parthes[1].

Puisque le roman de Gorgâni est le remaniement d'une épopée parthe perdue, il ne serait pas inutile de parler brièvement de l'histoire et de la religion dominante de cette époque. Selon l'histoire, une branche des Aryens de Mède, les Parthes-arsacides, comme les Alains, étaient un peuple d'origine scythique. La dynastie arsacide est donc issue d'une ethnie des Scythes nommée *Dahae* qui avait depuis longtemps occupé les territoires situés au sud-est de la mer Caspienne entre Krasnovodsk (Turkménistan) et Gorgan de l'Iran actuel. C'est pourquoi cette partie du plateau se nommait aussi Dahestan. Dans le roman de Gorgâni, Dahestan (Dèhestan) est l'un des pays vassaux du roi Maubad. Il convient aussi de noter que, sous le règne du fils de Mithridate Ier, Phraatès II (Farhâd) ou Arsace VII (135-125 avant Jésus-Christ), un autre rameau des Scythes passe vers l'Iran et s'installe dans Afghanistan et Sistan actuel (le pays natal de Rostam). Ce territoire qui s'appelait déjà *Zarang* a gardé dès lors le nom de Sakastan ou Sistan[2].

D'après Vladimir Kouznetsov, la poussée vers l'ouest des Sarmates dont les Alains sont les héritiers, s'accentue à partir du IIe siècle avant Jésus-Christ. Cette expansion est contemporaine de celle des Parthes (aux fortes affinités « scythique ») en Perse. Mais, avec l'irruption des Huns vers 370, la domination des Alains sur les steppes prend fin, et commence une nouvelle période dans laquelle les Alains jouent un rôle important dans tout l'Occident. En 442, une bande de ce peuple s'installe en *Gallia Ulterior*, c'est-à-dire au nord de la Loire. Ces Alains ont gardé la mémoire d'un roi nommé Eochar ou Eothar, « en qui la plupart des historiens reconnaissent le Goar de 406 et 411[3] ». Ce roi alain, venu de la mer Caspienne, serait probablement le roi Eochaid des textes mythologiques irlandais[4]. En effet, pour l'objectif de ce travail de recherche, ces détails ne sont pas sans intérêt car le roi Eochaid comme le roi Marc de la version de Béroul est réputé d'avoir des oreilles de cheval[5].

Le terme Parthe, connu par les sources antiques et occidentales, est le synonyme de « Parthava », attesté déjà au temps de Cyrus et de Darius, signifiant « combattant, cavalier[6] ». Dans la Bible on lit : « Il y a parmi nous des gens qui viennent du pays des Parthes, de Médie

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 20-21.
[2] Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, pp. 56, 146, 150.
[3] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 42.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais I*, Rennes, Ogam-celticum, 1980, pp. 242-281.
[5] Gaël Milin, *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, pp. 47-69.
[6] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 237.

et d'Elam… » (Actes des Apôtres, 2, 9). Un texte de l'historien de l'Antiquité tardive, Ammien Marcellin (fin du IVe siècle) relève la parenté des Parthes et des Alains[1]. D'après l'historien iranien Parviz Rajabi, les Alains du Caucase, jusqu'au règne du roi sassanide Anouchirvân, envahissaient régulièrement le pays. En 533 de l'ère chrétienne, le roi les repoussa définitivement du pays[2]. Ferdowsi lui aussi dans le *Châh-Nâmeh* fait allusion à ce fait historique et narre, dans un grand épisode, l'histoire de ces cavaliers montagnards effrénés qui, venus des contrées de la mer Caspienne, dévastaient le pays. Le poète décrit ainsi ce peuple cavalier :

> C'était un peuple qui n'avait d'autre occupation que le pillage et qui faisait peu de cas de sentiments généreux ; il remplissait de terreur la frontière de l'Iran et ne laissait à personne ni vêtements, ni or, ni argent, de sorte que les femmes, les hommes, les enfants et le bétail se réfugiaient dans les plaines et n'osaient rester en place[3].

D'après l'épopée, Anouchirvân « se dirigea vers les Alains, où il trouva un pays désert et sans culture[4]. » Il dit aux Perses : « C'est une honte que ce qui appartient à l'Iran soit un désert, et ne faut pas permettre que nos ennemis puissent nous reprocher des choses pareilles[5]. »

Le terme parthe désignait en effet tous les peuples nomades et cavaliers qui périodiquement envahissaient l'Est de l'Iran. Comme le souligne Roman Ghirshman, ces combattants cavaliers restaient cependant attachés à une des provinces des marches orientales de l'Empire achéménide :

> Il n'est pas impossible non plus de voir dans cette pénétration des Parni [Parthes] sur le sol de l'Iran le signe précurseur d'un très vaste mouvement des peuples scythiques, dont un siècle plus tard l'invasion bouleversera tout l'Etat iranien et mettra fin au royaume gréco-bactrien[6].

Historiquement, vers l'an 250 avant notre ère, ces cavaliers-archers des steppes aralienne que René Grousset appelait « l'Iran extérieur[7] » sous la conduite d'Arsace

[1] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 32.
[2] Parviz Rajabi, *Hézâréhâ-yé gomchodeh*, tome V, p. 280.
[3] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome VI, pp. 189.
[4] *Op. cit.*, p. 187.
[5] *Op. cit.*, p. 189.
[6] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 237.
[7] Georges Contenau, « Statues élamites d'époque parthe », dans *L'Âme de l'Iran*, p. 51.

vainquirent la dynastie hellénistique de Séleucide[1] et s'installèrent dans la Parthie, une région située au nord-est du Plateau Iranien. En effet c'est par la rémanence artistique de l'époque (d'ailleurs trop imprégné d'hellénisme, d'où l'épithète de « Philhellène » accordé à ces rois), qu'on saisit partiellement l'histoire sociale et religieuse des Parthes. Ces cavaliers tout en restant fidèles à leur héritage iranien, se sont montrés ouverts à la civilisation hellénistique et ont joué le rôle d'un important médiateur dans l'histoire intellectuelle du Proche-Orient[2]. Il existait les mêmes situations socio-culturelles pour les Alains qui coexistaient avec les Perses, Romains et Grecs, mais diffusaient également dans tout l'Occident des éléments de leurs culture[3].

Quant à la religion des Parthes, les sources classiques sur la religion des Mèdes dont les Parthes-Arsacides sont les héritiers, concernent surtout les Mages. Selon Hérodote, ils étaient l'un des six clans des Mèdes et l'une des subdivisions de l'organisation sociale de l'ancien empire mède qui constituaient une caste sacerdotale de cet empire. Les Mages parthes sont donc les héritiers des Mages mèdes qu'on rencontre dans tout l'Asie-Mineur surtout dans les provinces où la population était fortement iranienne. Cette caste sacerdotale possédait une autorité absolue à l'époque des Achéménides et c'est de cette époque que date leur expansion en Asie-Mineure[4]. À côté de la religion de Zoroastre, les Mages avaient la croyance en un dieu suprême de nature temporelle. Ce dieu, nommé Zervan, loin d'être un simple principe abstrait, jouait un rôle eschatologique décisif pour le destin, c'est-à-dire les âmes des hommes, méchants ou justes, suivaient les chemins créés par lui[5].

Selon le Zervanisme[6], Zervan était un dieu androgyne[7] et le père créateur d'Ahura Mazda et Ahriman et les Mages comme les représentants officiels de la religion faisaient des

[1] Après l'effondrement de l'Empire Achéménide par Alexandre le Grand et peu après de la mort de celui-ci, les rois séleucides dont le plus important était Antiochus Ier, ont régné pendant 80 ans en majeur partie de l'Iran. Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, p. 144.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 15.
[3] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 34.
[4] Geo Widengren, *op. cit*., p. 134, 204.
[5] *Op. cit*., p. 176.
[6] Le Zervanisme propose une vision du monde totalement fataliste et matérialiste, où l'idée d'une vie après la mort et d'un Jugement dernier est absente. Un texte authentique parvenu par Hérodote implique que les Aryens avant la réforme de Zoroastre ne croyaient pas à la résurrection. Préxaspe tue sous l'ordre du roi Cambyse le frère du même roi et dit : « J'ai exécuté en personne l'ordre que tu m'avais donné, et j'ai enterré l'homme de mes propres mains. Si donc les morts ressuscitent, tu peux t'attendre à ce qu'Astryage le Mède ressuscite aussi. » À l'époque parthe, le zervanisme était une religion vivante, et Zervan était considéré comme un dieu actif. C'est ce que montrent les noms propres de l'époque. Voir Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 158, 249.
[7] Zervan dont le nom signifie « Sort » ou « Fortune » est un être androgyne qui existait avant tout autre chose. Désirant avoir un fils, il offre des sacrifices pendant mille ans, après quoi il éprouve un doute sur l'utilité de ses sacrifices. À ce moment, deux fils sont conçus dans son sein « maternel » : Ahura Mazda en vertu du sacrifice et Ahriman en vertu du doute. Zervan promet qu'il fera roi le premier qui parviendra jusqu'à lui. Ahura Mazda révèle ce dessein à Ahriman, qui se dépêche de « percer le sein » de Zervan et de se présenter devant son père. Zervan ne le reconnaît pas : « Mon fils, dit-il, est parfumé et lumineux, et toi, tu es ténébreux et puant. » Zervan

sacrifices pour les deux[1]. Dans le chapitre 27 d'un texte pehlevi, *Mênôk i Khrat* « esprit de raison ou sagesse » on lit :

> Toutes les affaires du monde matériel sont mises en branle par la Prédestination, le Moment et la Décision définitive, attributs essentiels de Zervan, qu'il soit Zervan le Seigneur ou Zervan à la longue domination. Car au temps fixé, ce qui doit arriver arrive à chaque homme dont le sort est prédestiné, suivant les exemples des anciens héros défunts qui montrent que le bonheur qu'ils devaient apporter aux créatures d'Ahura Mazda leur est finalement échu[2].

Gorgâni dans l'introduction de son roman fait les louanges de Tout-Puissant, le Créateur du temps infini qui détient le secret du destin de tout être[3]. En effet, dans le roman de *Wîs et Râmîn*, l'irréversibilité d'un sort unique est un ressort narratif d'une grande puissance qui rattrape non seulement les amants, mais tous les personnages. Gorgâni met en œuvre dès le début de son roman ce caractère irrévocable du destin :

> De leur mère tous deux n'étaient pas encor nés, leur germe n'était pas tombé sur cette terre que déjà le destin avait réglé leur sort et fixé par écrit leurs actes successifs. Or le décret du ciel ne se modifie point ; il n'était détourné par force ni par ruse. (Henri Massé, p. 35)

Dans un épisode, Maubad écrit une lettre à Wîs et lui rappelle l'inéluctabilité du destin et l'invite à la soumission :

> Tu ne peux fuir les liens que le ciel a noué, te sauver de l'arrêt qui fut rendu par Dieu ; garde toi d'introduire en ton cœur la pensée que tu résisterais au jugement du ciel, parce que si le sort veut te donner à moi, quel profit aurais-tu à lutter durement ? Le décret a passé ; la plume écrivit l'ordre. (Henri Massé, p. 61.)

---

fut donc obligé par son serment d'accorder la royauté à Ahriman, mais seulement pour neuf mille ans ; après quoi Ahura Mazda « régnera et tout ce qu'il voudra faire, il le fera ». Chacun des deux frères se met à créer : « Et tout ce qu'Ahura créait était bon et droit, et ce qu'Ahriman faisait était mauvais et tortueux. » Voir Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, pp. 301-302. Voir aussi *Études Iraniennes*, (publiées à la mémoire de Jean De Menasce), Collection *Studia Iranica*. Cahier 3, Paris, Association pour l'avancement des Études Iraniennes, 1985, pp. 49-55.

[1] Émile Benveniste, *Un Rite zervanite chez Plutarque*, dans *Journal Asiatique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1929, pp. 287-296.

[2] Henrik Samuel Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, p. 203.

[3] Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, pp. 19-20.

À part le zervanisme, le culte du dieu Mithra et la déesse Anâhitâ[1] était au cœur de l'ancien panthéon des Aryens. Vénéré dans l'*Avesta* comme le génie de la lumière céleste, ce dieu de la justice était guide et conseiller des princes parthes :

> Mithra surtout était l'objet de leur prédilection ; les monarques avaient pour lui une dévotion en quelque sorte personnelle, que révèle le nom de Mithradate [donné par Mithra] fréquent dans toutes ces familles[2].

En outre, Mithra était au centre de l'eschatologie et de l'apocalypse de l'époque parthe[3] et son culte était aussi pratiqué par les rois arsacides :

> Le roi arménien Tiridate (qui descendait des Arsacides) était accompagné de Mages et adorait surtout Mithra. Ainsi, ce prince parthe adorateur de Mithra avait pour chapelains des Mages qui ne le quittaient jamais, ce qui serait impensable s'ils n'avaient pas, comme lui, adoré Mithra[4].

En effet, Zoroastre en donnant à Ahura Mazda la première place a écarté les dieux comme Mithra et Zervan. Il a ainsi transformé l'ancien polythéisme des Indo-européens en une sorte de monothéisme compatible avec un dualisme relatif, où le parti d'Ahriman et des démons sera finalement vaincu. Dans la nouvelle religion, Mithra, identique au soleil comme Ahura Mazda, est l'incarnation céleste de la conscience et de la vérité, et aussi un serviteur d'Ahura Mazda et l'intercesseur des hommes auprès de lui. L'une des parties de l'*Avesta* est la partie consacrée aux vingt-quatre *Yašt* ou les hymnes aux dieux. Le *Yašt* (10, 1-2) explique que Mithra est garant de l'inviolabilité des contrats et du respect de la parole donnée, il est donc contre celui qui viole un pacte et attire le malheur sur le pays tout entier[5]. Un bas relief montre le roi de Commagène Antiochus[6] (69-34 avant Jésus-Christ) « en grand costume, coiffé d'une haute tiare, tenant son sceptre de la main gauche et serrant la droite de Mithra,

[1] Le culte d'Anâhitâ était très important dans l'empire achéménide et Artaxerxés II avait élevé des statues à Anâhitâ dans tout le pays : en Bactriane, à Ecbatane de Médie, à Suse, à Babylone, à Damas et à Sardes, donc dans des provinces allant de l'est à l'extrême ouest de l'empire. Il existait aussi des figurations de la déesse sur des monnaies de la période parthe. Voir Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 144-145. Voir aussi Parviz Rajabi, *Hézâréhâ-yé gomchodeh*, tome 1, pp. 356-360.
[2] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 14.
[3] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 252.
[4] *Op. cit.*, p. 205.
[5] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 73.
[6] Ce roi descendant par sa mère des Séleucides de Syrie et par son père de Darius, fils d'Hystaspe « mêle les souvenirs de sa double origine, et il combine les divinités et les rites perses et helléniques, de même que dans sa maison le nom d'Antiochus alterne avec celui de Mithridate. » Franz Cumont, *op. cit.*, p. 15.

nimbé et radié, pour rappeler l'alliance qu'il avait contractée avec le dieu[1] ». Dans le roman de Gorgâni, la mort tragique de Maubad qui brise le pacte du mariage de Wîs avec son frère Vîrou, pourrait être l'affirmation de cette conception avestique de Mithra.

Gorgâni sous le nom de Mehr[2] a honoré Mithra dans plusieurs passages de son roman pour insister, d'une part, sur la valeur morale de la parole et du serment, et d'autre part, donner ainsi la légitimité aux rapports contractuels entre des personnages. « Mithra étant le dieu-juge qui veille sur les serments et les contrats, il est tout naturel que l'on jure par lui. Il va de soi que les contrats soient sous sa divine protection[3]. » Dans un épisode où Wîs et Râmîn nouent un serment de fidélité on lit :

> Le noble Râmîn prêta d'abord serment au nom de Dieu [Yazdan ou Zervan] qui est maître de l'univers, puis par la claire lune et l'éclatant soleil [Mithra], par le beau Jupiter [Zeus, Ahura Mazda] et la pure Vénus [Anâhitâ], par le pain, par le sel et par la foi divine, par le feu lumineux et par l'âme éloquent. (Henri Massé, p. 146.)

En effet, l'archéologie religieuse de l'œuvre de Gorgâni révèle l'ensemble des croyances et des dogmes qui régisse ses personnages et met en lumière toutes les couches religieuses de la société parthe, dans laquelle, selon les sources anciennes, le suprême bonheur d'un cavalier-guerrier était de mourir en combattant[4].

Quant à la religion des Alains, comme souligne Vladimir Kouznetsov, « le paganisme alain est l'héritier d'une vieille tradition religieuse scytho-iranienne, et, au-delà, indo-européenne[5]. » Dès les temps les plus anciens, le système des trois fonctions est bien attesté chez les Scythes dont les travaux de Geo Widengren dans le domaine religieux et ceux de Georges Dumézil sur les structures sociales le confirment.

Il convient de noter que Soslan, le héros lumineux des Nartes est né comme Mithra d'un rocher et porte comme lui une brillante épée à la main droite. La mère de Soslan est

---

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 14-15.

[2] Ce nom symbolise le soleil, l'amitié et contrat. Le septième mois du calendrier solaire iranien qui marque le début de l'automne porte le nom de Mithra (*Mehr*). Les Iraniens célèbrent dans ce mois une grande fête nommée *Mehregân*. Ils célèbrent également la naissance de Mithra, le jour du solstice d'hiver, le 21 décembre, sous le nom de « la nuit de *Yalda* ». Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dastânvârêha dar adabiyât-é fârsi*, pp. 793-794 et 913. D'après le *Châh-Nâmeh*, le roi Feridoun après avoir enchaîné l'injuste et l'usurpateur Zahâk (Aji Dahâk), est couronné « dans un jour heureux, le premier du mois de mihr ». Ferdoswi ajoute : « Feridoun ordonna d'allumer un feu, et tous y brûlèrent de l'ambre et du safran. C'est lui qui a institué la fête Mihrgan, et l'usage de s'y reposer et de s'asseoir au banquet vient de lui. Aujourd'hui encore, le mois de Mihr rappelle son souvenir. » Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome 1, pp. 118-119.

[3] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 143.

[4] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 217.

[5] Vladimir Kouznetsov, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 101.

Satana, la déesse des eaux qui rappelle également Anâhitâ la mère de Mithra. La légende narte raconte qu'un berger en voyant la beauté de Satana qui lavait du linge au bord d'une grande rivière tombe amoureux d'elle. Il se couche sur une pierre et y prend son plaisir. Satana l'observe et se met à compter les jours. Quand le temps est révolu, avec un groupe de jeunes Nartes, elle ouvre la pierre et tire Soslan. Dès sa naissance, Soslan est doué de qualités exceptionnelles : il sait parler et marcher, et Satana le chérit et l'élève en guerrier. Afin de le rendre invulnérable, Satana fait appel au forgeron céleste qui forge son corps par le feu et le trempe dans du lait de louve. Mais comme tous les héros mythiques indo-européens, lui aussi a un point faible : ses genoux. La vie de Soslan n'a de sens que lorsqu'il chasse ou bataille. Il est un puissant guerrier, excellent archer, danseur et musicien accompli qui a pour ennemi juré, son demi-frère jaloux, Syrdon. Ce dernier, né du viol de Satana par le diable, est surnommé le fléau des Nartes. En effet, si la nature de Soslan est de la lumière, celle de Syrdon, à l'instar d'Ahriman, est de ténèbres. Syrdon comme un sorcier terrifiant ne s'occupe que de la magie, des philtres et des sorts[1].

Une légende concernant Soslan raconte que le héros tombe amoureux d'Atsyruhs la fille du Soleil dont son père avait confié l'éducation à sept géants[2]. Pour mériter d'épouser la pupille de sept géants, Soslan doit réaliser plusieurs exploits et lui construire un château de fer noir au bord de la mer, avec une feuille de l'arbre Aza plantée à chacun des quatre angles. Or, cet arbre se trouve seulement dans le Pays des Morts. Soslan descend donc au royaume des morts et là il rencontre sa défunte femme Beduha qui lui procure les feuilles de l'arbre Aza[3] (Cet arbre serait probablement une sorte d'azalée qui poussait dans les régions montagneuses telles que le Caucase, l'Himalaya, les Alpes et les Pyrénées).

Par rapport à cette légende, il serait aussi intéressant de relire un passage étrange inséré dans les deux *Folies de Tristan*. Déguisé en fou, dans la *Folie Tristan* de Berne, Tristan se présente au roi Marc comme le fils d'une baleine. Il lui propose sa belle sœur Bruneheut en échange d'Iseut la Blonde pour laquelle il désire construire une maison « faite de roses » entre les nuages et le ciel :

> Fox, can as non ? - G'é non Picous.
> - Qui t'angendra ? - Uns galerox.
> - De que t'ot il ? - D'une balaine.
> Une suer ai que vos amoine.

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 69-71 (*Naissance de Soslan*) et p. 152 (*Naissance de Syrdon*).
[2] Il semblerait que le conte de *Blanche Neige et les sept Nains* soit une version folklorisée de cette légende ossèto-alain.
[3] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 118.

La meschine a non Bruneheut.
Vos l'avroiz, et j'avrai Ysiaut.
-Se nos chanjon, que feras tu ?
Et dit Tristanz : « O bee tu !
Entre les nues et lo ciel,
De flors et de roses, sanz giel,
Iluec ferai une maison
O moi et li nos deduiron. » (vv. 159-171)

Fou, quel est ton nom ? - Je m'appelle Picol. - Qui est ton père ? - Un morse. - Quelle est ta mère ? - Une baleine. Je vous amène une sœur à moi. La belle s'appelle Brunehaut. Vous l'aurez et moi j'aurai Yseut. - Si cet échange a lieu, que feras-tu ? Tristan dit alors : « Quelque chose dont tu rêves ! Entre les nuages et le ciel, je bâtirai là-haut une demeure faite de roses et d'autres fleurs, à l'abri du gel, afin qu'elle et moi puissions goûter le plaisir. »

Dans la *Folie Tristan* d'Oxford, le fou dit au roi qu'il possède une grande maison faite en verre « de veir est faite, bele e grant » (v. 303). Située dans les nuages, cette maison est superbe et immense et aucun vent ne la balance et ne la secoue (vv. 305-306).

Or, la religion des Alains est en effet un ensemble de mythes à contenu explicatif ou moral, et de rituels. Mais, contrairement à la religion des Parthes qui est dirigée par une caste de prêtres spécialisés comparable à celles de l'Inde, dans la structure féodale et patriarcale[1] des Scythes, les rituels sont généralement accomplis par les chefs depuis les rois jusqu'aux pères de famille. Georges Dumézil écrit :

En cela, les Scythes se séparaient nettement de leurs cousins de l'Iran, et généralement des Indo-Iraniens, et s'accordaient avec les Indo-Européens de l'est et du nord de l'Europe : tel était, avant leur conversion au christianisme, l'état des peuples slaves, celui des Germains aussi, qui ne connaissaient rien de comparable aux druides des Celtes[2].

Il existe cependant chez les Scythes, selon les indications d'Hérodote, les devins et les sorcier-guérisseurs qui ne forment pas un clergé mais à l'instar des chamans prédisent l'avenir à l'aide de baguette de saule :

Il y a chez les Scythes beaucoup de devins, qui exercent la divination. Ils ont pour instruments un certain nombre de baguettes de saule. Le prêtre étale régulièrement un gros faisceau de ces

[1] La légende de Soslan raconte qu'il rencontrait des choses étranges dans le Pays des Morts et Beduha lui expliquait des significations. Soslan sur le bord d'une route voit un châle de femme et un bonnet d'homme qui se battaient. Tantôt l'un tantôt l'autre avait le dessous. Après avoir longtemps lutté, pour finir, ils se plaçaient côte à côte sur le chemin. Cela, dit Beduha, signifie qu'un temps viendra où les femmes et les hommes auront les mêmes droits, où la suprématie des hommes ne sera plus reconnue. Voir Georges Dumézil, *Le Livres des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 129.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, pp. 473-474.

> baguettes et prononce des formules divinatoires. Pendant cette conjuration, il ramène les baguettes en faisceau et les étale à nouveau. Telle est la forme ancestrale de la divination[1].

Présenté encore par Hérodote, le panthéon des Scythes comprend cinq dieux et trois déesses, tous assimilés à des divinités grecques :

> Les seules divinités qu'ils adorent sont les suivantes : surtout Hestia, puis Zeus et Gé ; chez eux, Gé est la parèdre de Zeus. Nommons encore Apollon, Aphrodite Ourania, Héraclès [Héraklès] et Arès ; à ces divinités-là, tous les Scythes rendent un culte ; les Scythes dits « royaux » sacrifient en outre à Posidon [Poséidon]. En langue scythe, Hestia s'appelle Tabiti, et Zeus, fort justement, me semble-t-il, Papaios ; Gé s'appelle Api, Apollon, Goitosyros, Aphrodite Ourania, Artimpasa, et Posidon, Thagimasadas[2].

Les déesses de ce panthéon sont Gé (la Terre et l'épouse du dieu ciel) ou Api (le mot iranien courant pour dire « eau »), Hestia-Tabiti (comme la *Tapatî* indienne, elle est fille du soleil, son nom en iranien signifie « chauffer » et elle semble être une divinité « initiale[3] ») et Artimpasa. Ces déesses, assimilées respectivement à Hestia et Aphrodite céleste sont nommées parfois Parthéonos qui rappellent également Anâhitâ (la divinité de l'eau) et Aramati (la divinité de la terre) de la troisième fonction (la fécondité) dans la religion de Zoroastre. Quant aux dieux, *Papaios* (père) est le dieu du ciel, c'est-à-dire équivalent de Zeus et d'Ahura Mazda. De même, *Goitosyros* rappelle Hélios-Apollon ou Mithra-Ahura. Héraklès et *Arès* sont les dieux guerriers qui jouent en fait un rôle à la fois médiateur comparables à celui de Mithra et guerrier comme Vahagna arménien ou Bahram iranien. Et enfin *Thagimasadas* (donateur de poissons), lié à la mer, il est le Poséidon des Scythes Royaux[4].

D'après les indications d'Hérodote, les Scythes, comme les zoroastriens, n'ont pas coutume d'élever à leurs dieux des statues, des autels ni des temples[5]. Mais le cas de « l'impétueux Arès des nomades », comme le cas de Mithra, est un peu particulier. L'historien Ammien Marcellin décrit que chez les Alains le culte de ce dieu de la guerre, centré sur une épée symbolique, est semblable à celui des Scythes. Chez les Alains, Arès est

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 190.
[2] *Op. cit*., pp. 185-186.
[3] *Op. cit*., p. 187.
[4] Vladimir Kouznetsov, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 102. Voir aussi Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 186.
[5] Geo Widengren souligne que la rencontre des civilisations iranienne et grecque sur le Côté septentrionale de la Mer Noire entraîne une représentation anthropomorphique de la divinité. Comme les autres peuples iraniens, ces gens croyaient que le roi avait des rapports particulièrement étroits avec le grand dieu, celui de la fonction de souveraineté, dont il tenait son pouvoir. *Op. cit*., p. 199.

le seul à bénéficier de sanctuaires sous forme de piles de fagots surmontés d'un « glaive perse » qui le présente[1]. Voici ce qu'en dit Hérodote :

> Dans chaque district de leurs royaumes, il y a un sanctuaire d'Arès qui se présente ainsi : des fagots de même bois sont entassés sur une longueur et une largeur de trois stades, mais sur une médiocre hauteur. Au sommet est aménagée une plate-forme carrée. Trois des côtés sont verticaux, mais l'un d'eux (le quatrième) présente une pente permettant de monter. Chaque année, on fait venir 150 chariots de branchages, car la colline de bois perd constamment de sa hauteur par suite des hivers. Dans chaque district est planté sur ce monticule un antique glaive perse en fer, qui est la présentation d'Arès. Chaque année, ils offrent à ce glaive des sacrifices de moutons et de chevaux, et, en plus de ce que reçoivent les autres dieux, ils font le sacrifice suivant. De tous les ennemis qu'ils capturent vivants, ils sacrifient un sur cent, non comme les moutons, mais d'une façon spéciale. Pour le consacrer, ils lui font une libation de vin, puis l'égorgent au-dessus d'un vase qu'ils vident ensuite sur le tas de branchages, au-dessus du glaive. Voilà ce qu'ils font du sang en haut. Et au pied du morceau-sanctuaire, on procède comme suit. On arrache à chacun des hommes sacrifiés le bras droit avec son épaule, et on le jette en l'air. Puis, le sacrifice terminé, on s'en va ; quant aux bras, ils restent là où ils sont retombés, et le cadavre aussi[2].

Il convient de noter que ce travail de recherche par ces informations socio-religieuses sur les Alains essaiera de déchiffrer certains épisodes du roman de *Tristan et Iseut* qui sont d'ailleurs inattendus ou incompréhensibles pour le XIIe siècle chrétien.

b. Les Celtes

> Il n'y a pas de domaine plus étrange, ni plus déroutant à explorer que celui de ce peuple surgi de l'obscurité vers le Ve ou VIe siècle avant Jésus-Christ, qui conquit toute l'Europe occidentale et qui disparut sous la poussée combinée des Romains, des Germains et aussi des Chrétiens[3].

Mais, d'après les auteurs de *La Civilisation celtique*, le domaine celtique est trop vaste dans le temps et dans l'espace. Ce serait donc une erreur fondamentale d'étudier les Celtes à partir du seul moment où il en est question chez les auteurs grecs du VIe ou du Ve siècle avant

[1] Vladimir Kouznetsov, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase* p. 103.
[2] Cité par Geo Widengren, *op. cit.*, p. 189.
[3] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire*, p. 7.

notre ère. Ils soulignent également que ce serait une autre erreur de les envisager dans un cadre géographique restreint ou de vouloir reconstruire leur histoire, religieuse ou politique, à travers le seul contexte matériel des découvertes archéologiques, sans les replacer dans le contexte indo-européen :

> Car tout ce matériel, sauf exception rarissime, est anépigraphe, c'est-à-dire dépourvu de toute inscription, ce qui signifie qu'il est muet sur tout ce que pensaient ou disaient ses créateurs et ses utilisateurs. L'histoire celtique est donc silencieuse et le mythe n'a pas d'histoire. Et c'est encore et toujours une erreur que de vouloir considérer les textes insulaires, irlandais et gallois, du seul point de vue philologique, sans examen de leur contenu conceptuel, contenu auquel il est inutile d'attribuer une date historique. Le mythe est en dehors du temps[1].

Les Celtes constituent le rameau le plus occidental des peuples indo-européens auquel les Gaulois[2] appartiennent. « Les Celtes ont été la vague occidentale de nouveaux arrivants et ils ont repoussé, détruit ou assimilé tout ce qui leur était antérieur[3]. » En effet, le nom des Celtes (éparpillés dans toute l'Europe), désigne l'ensemble des ethnies qui ont peuplé leur monde de magie et de dieux, que ce soit en Irlande, au pays de Galles ou en Gaule, avant que ne s'impose la religion chrétienne et « le celtique est la langue la plus ancienne à laquelle on puisse remonter dans le domaine géographique qui leur est attribuable[4]. » Les Celtes sont donc les principaux acteurs de la protohistoire de toute l'Europe occidentale et centrale qui occupent une place immense dans l'histoire de l'Europe ancienne et médiévale[5]. Vladimir Kouznetsov constate que le processus de l'évolution ou du déclin historique des Celtes subit

---

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 9.

[2] Le terme de Gaulois connu également comme les ancêtres des Français, désigne les populations protohistoriques des Celtes qui résidaient en Gaule, c'est-à-dire approximativement sur les territoires actuels de la France, de la Belgique, de la rive gauche du Rhin (Allemagne), de la Suisse et de l'Italie du Nord. Les Celtes vers la fin du IIIe siècle avant Jésus-Christ, s'établissent solidement sur les rives de la Méditerranée et imposent leur domination et leur civilisation aux populations autochtones comme les Ibères (les premiers peuples de la péninsule ibérique) et les Ligures (peuples alpins protohistoriques d'Europe). Tous ces peuples essentiellement agriculteurs, furent englobés par les Romains sous l'appellation de Gaulois. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, pp. 800-801. À cette définition on peut ajouter également un petit extrait du livre de François Reynaert, *Nos Ancêtres les Gaulois et autres fadaises*, Paris, fayard, 2010, publié sous le titre de « Les Mensonges de l'histoire de France », dans *Le Nouvel Observateur*, n° 2396, 2010, pp. 14-26. L'historien argumente que le fameux cliché « Nos ancêtres les Gaulois » est faux et il explique : « Avant la conquête par Jules César, il n'existe pas un pays constitué en tant que tel, mais une grande aire de civilisation : le monde celte, des peuples divers sans unité politique mais ayant en commun des mêmes savoir-faire, une même famille de langues, des mêmes dieux. Il court de l'Écosse au Danube. "Gaulois" est le nom que les Romains donnent à ceux des Celtes qui sont leurs voisins, c'est une dénomination coloniale en quelque sorte. Il serait donc plus juste, aujourd'hui, d'écrire "nos ancêtres les Celtes", et cela nous inscrirait illico dans une perspective européenne : la moitié du continent a été celte », p. 15.

[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 17.

[4] *Op. cit.*, p. 19.

[5] *Op. cit.*, p. 14.

le même destin que celui des Alains, leurs lointains cousins iranophones[1]. En effet, pour obtenir une définition suffisante sur le passé lointain de ces peuples, l'histoire est dépourvue de presque toute inscription. Il existe cependant trois sources d'informations sur les Celtes dont disposent les historiens. Les vestiges archéologiques[2], les témoignages d'un grand nombre d'écrivains grecs et latins comme Timée et Pline d'Ancien, et enfin la littérature médiévale irlandaise et galloise dont la majeure partie n'est pas antérieure au XIIe siècle :

> On distingue deux groupes de sources insulaires, respectivement irlandaises et galloises. Les plus récents, les textes gallois, et en particulier les quatre branches du *Mabinogi*, sont intimement mêlées à la « Matière de Bretagne » qui a enchanté le moyen-âge chrétien à partir du XIIe siècle. Ces récits sont tout à fait dans le style des romans de chevalerie, propres à plaire à un public ayant déjà des goûts littéraires. En revanche les textes irlandais sont beaucoup plus anciens, et ils sont moins par les dates de transcription que par la facture et l'absence de tout souci de composition ou de style. Ils dépeignent un état de civilisation infiniment plus archaïque que celui de l'époque à laquelle ils ont été couchés par écrit[3].

Pour étudier l'histoire des Celtes, on se heurte constamment au mythe. « De l'Irlande à l'Inde, de la Gaule à la Grèce en passant par Rome et la Germanie, c'est tout un ensemble de thèmes et de schèmes mythiques, de structures sociales et théologiques qui se dégage[4]. » Le mythe donne donc à cette histoire une coloration particulière où les éléments imaginaires se confondent avec ceux du réel. Ainsi, l'étude des mythes et des structures qui caractérisent la tradition celtique, bien avant son insertion dans le temps historique par le christianisme, pourrait dévoiler les idées religieuses dominantes de ces peuples.

D'après les recherches de Georges Dumézil, l'idéologie des trois fonctions structurantes des sociétés indo-européennes, se retrouve autant dans le *Mahâbhârata*[5] ou « la

---

[1] Vladimir Kouznetsov, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 164.

[2] Les « tombes princières » de la zone occidentale de la civilisation de Hallstatt (est de la France, Luxembourg, Allemagne du Sud, Suisse du Nord, Autriche occidentale) en sont la preuve. Dans les fouilles du site archéologique de Côte d'Or sur le plateau de Bourgogne, les archéologues ont découvert en 1953 une tombe qui contenait, parmi un important mobilier funéraire, un grand cratère en bronze, le « Cratère de Vix » conservé dans le musée de Châtillon-sur-Seine. *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, p. 1989. Voir aussi Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 53, 57.

[3] *Op. cit.*, p. 47.

[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 33.

[5] Georges Dumézil explique : « Le *Mahâbhârata*, pour l'essentiel, est la transposition dans le monde des hommes d'un vaste système de représentations mythiques : les principaux dieux, autour des dieux hiérarchisés des trois fonctions, et quelques démons, n'ont pas été secondairement rapprochés des principaux héros, mais ont été leurs modèles, et les rapports conceptuels de ces dieux ont été traduits chez ces héros en termes de parenté (frères, épouse) ou d'alliance, d'amitié, d'hostilité. L'intrigue du poème est elle-même la transposition d'un mythe relatif à une grande crise du monde : l'affrontement des forces du Bien et des forces du Mal se développe jusqu'à un paroxysme destructeur et débouche sur une renaissance. » *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 266.

grande histoire des descendants de Bharata » indien dont « certains traits mythiques peuvent être de date védique, certains même pré-aryens[1] », que dans un récit mythique irlandais « le *Cath Maighe Tuireadh* ou « Bataille de Mag Tured », transcrit dans un manuscrit du XVe siècle[2]. » L'examen de l'organisation sociale des Celtes convainc le savant que le système de cette organisation, plus proche de celui de l'Iran, suit le modèle de l'organisation sociale des Indo-iraniens :

> La société celtique se présentait sous le *rîg-*[3] avec les mêmes divisions que les sociétés indo-iraniennes. C'est ce qu'il est facile de vérifier en complétant les renseignements que donne César sur la société gauloise (altérée seulement au bas de la hiérarchie) par les traditions irlandaises médiévales (présentant une hiérarchie altérée par le haut, par suite de la déchéance du druidisme)[4].

Du point de vue ethnologique, l'histoire légendaire d'un peuple est en étroite relation avec ses idées religieuses, c'est-à-dire que l'une est l'inévitable justification de l'autre[5]. Alors, la vérification des contenus traditionnels des textes irlandais qui ont fidèlement consignés la mythologie et les légendes de ces peuples, serait l'un des moyens authentiques pour mieux saisir la théologie des Celtes et leurs modes de vie. Comme l'affirmait Françoise Le Roux,

> les rapports de l'Irlande et de la Gaule sont comparables à ceux de la Scandinavie médiévale et de la Germanie antique et continentale. Là aussi, on trouve d'un côté des textes et des événements mythiques, de l'autre des monuments figurés et des inscriptions, ainsi que des événements historiques[6].

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'Irlande est le seul pays de l'Europe occidental qui, christianisé plus tardivement (au Ve siècle), n'a jamais été romanisé. C'est grâce à cette double circonstance qu'Irlande est restée pendant tout le Moyen Âge le conservatoire des

---

[1] *Op. cit.*, p. 61.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 33.
[3] Dans la mythologie nordique, le nom de Rig (vieil-islandais *Rigr*), désigne les rois celtiques (aussi bien gaulois que gaéliques et brittoniques). Dans le poème eddique (ensemble de poèmes en vieux norrois) intitulé *Rîgsthula* [Rígsþula] ou « Chant de Rîg » qui expose l'origine des divisions sociales des anciens Scandinaves, Rîg est le nom que prit le dieu Heimdall pour se dissimuler lors de ses trois voyages à Midgard (la fortification protégée qui sépare le monde des vivants à celui des morts) où il créa les trois classes sociales. Lors de son premier voyage il créa Thrall « esclave » ; lors du deuxième, il créa Karl « Paysan libre » ; et lors du dernier voyage il créa Jarl « Noble » guerrier. Voir Georges Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 151-167.
[4] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 111.
[5] Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971, pp. 11-14.
[6] Françoise Le Roux, *Les Druides*, Paris, PUF, 1961, pp. 10-11.

légendes celtiques. Si les Gaulois n'ont légué aucun texte écrit dans leur langue, en revanche, l'Irlande « a gardé sa langue, et ce sont les moines eux-mêmes, successeurs directs de l'ancienne classe sacerdotale des druides et des poètes ou *filid* (« voyant »), qui ont transcrit les textes mythologiques et épiques, vers les XIIe-XVe siècles[1]. » Georges Dumézil indique :

> Dans l'Irlande médiévale, si le souvenir des druides (de la racine indo-européenne *weid-* « savoir » et de *dru-* intensif) est resté vivant et si la littérature épique suffit à attester l'ampleur et l'importance de leur ordre à l'époque païenne, ils n'appartiennent naturellement plus au tableau d'une société christianisée, où l'Église a d'ailleurs recueilli une partie de leurs privilèges. Mais, dans le reste des hommes libres, l'ensemble de la littérature, de la chrétienne comme de la païenne, s'accorde à distinguer deux classes, la noblesse militaire (*flaith*, gaulois *vlatos* « chef » sur une monnaie des Rèmes), seule propriétaire du sol, et les éleveurs, mot à mot les hommes libres possesseurs de vaches », *bô airig*[2].

Georges Dumézil souligne que le mot *aire* (pluriel *airing*) désigne tout membre de l'ensemble des hommes libres. Mais au sens plus large il implique la noblesse qui protège le roi. Il est, par son sens précis et par ses développements, l'équivalent de l'indien *arya* ou *ârya* qui désigne les trois classes. Il est aussi l'équivalent du nom national des Iraniens de l'Iran (issu du génitif pluriel *Airyânâm*), et de ceux des Alains ou des Ossètes qui s'appellent encore « Iron » :

> Or l'irlandais *aire* peut phonétiquement prolonger un ancien aryako-, superposable à l'adjectif sanscrit *ârya-ka-* dérivé d'*arya*. Il est donc probable que l'on tient ici l'une de ces rencontres de vocabulaire religieux, juridique et politique qui attestent, chez les Celtes d'une part, chez Indo-Iraniens d'autre part, le maintien fidèle des plus vieilles traditions[3].

Or, la littérature irlandaise médiévale comprend[4] :

- Le cycle mythologique dont les textes fondamentaux sont le *Cath Maighe Tuireadh* et le *Tochmarc Étaine* ou « Courtise d'Étain ». Le premier raconte les origines mythiques de l'Irlande et le combat des dieux ou *Tûatha Dé Dânann* (« gens de la déesse Dana ») contre les démons inhérents à la terre d'Irlande que sont les *Fomoire*. Le deuxième raconte les aventures d'Étain, déesse souveraine et personnification allégorique de l'Irlande, partagée entre l'Autre Monde et le monde terrestre.

[1] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, p. 118.
[2] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, pp. 111-112.
[3] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 112.
[4] Le résumé de cette littérature est tiré de *La Civilisation celtique*, pp. 49-52.

- Le cycle héroïque d'*Ulster* ou Cycle de la Branche Rouge dont le récit le plus remarquable est *Táin Bó Cúalnge* ou « Razzia des Vaches de Cooley » . C'est le cycle le plus vivant et le plus varié où un nombre de personnages archétypaux tels le héros Cuchulainn, Conchobar, le souverain fastueux et généreux d'Ulster, Conall Cernach, le guerrier coupeur de têtes, le roi exilé Fergus, la reine Medb et son mari Ailill le souverain du Connaught, animent un grand nombre d'aventures. En effet, ce récit narre la mémoire qui unit les Gaëls aux anciens guerriers pasteurs venus d'au-delà des montagnes (Carpathes). La légende raconte qu'au temps fabuleux de l'Irlande préchrétienne, un simple dispute entre le roi Aillil et la reine Medb à propos d'un taureau manquant lance une guerre violente et sans merci qui bouleverse tout le pays du nord au sud. Setanta, fils de Sualtam, surnommé Cuchulainn (celui qui a vaincu le chien du forgeron) est au cœur du récit. Il est le héros absolu des Gaëls, l'égal d'Achille, d'Héraklès et de Rostam. Cuchulainn est muni de tous les dons, y compris celui de la magie. Animé par le *ferg*, la fureur guerrière, il entre dans la guerre avec son arme invincible, le « javelot-foudre ». Après avoir triomphé de ses ennemis, il meurt trahi par la magie des sorcières. Il est remarquable de noter que, tout comme la mort de Rostam qui signe la fin de la partie mithico-héroïque du *Châh-Nâmeh*, avec la mort de Cuchulainn aussi « disparaît l'ordre mythique, aboli par l'arrivée en Irlande du premier missionnaire et dernier des druides, saint Patrick[1]. »

- Le cycle de *Finn*, c'est le cycle le plus récent et par conséquent le plus remanié qui raconte des aventure d'une troupe de guerriers, les *Fianna*, groupés autour de leur chef *Finn* (« Blanc ») et de son fils *Oisin* (« faon »).

- le cycle historique ou cycle des rois qui est le regroupement de plusieurs annales irlandaises. La principale compilation est le *Lebor Gabála Erenn* ou « Livre des Conquêtes de l'Irlande », qui raconte, depuis le Déluge, les aventures des diverses races mythiques qui ont occupé le pays : races de Partholon, de Nemed, des Fir Bolg, des Tûatha Dé Dânann et enfin des fils de Mile ou Gaëls.

À ces cycles s'ajoute la littérature galloise ou le « cycle mythologique » brittonique et le cycle arthurien. La littérature galloise dont les récits les plus importants sont les quatre branches du *Mabinogi* ou les *Mabinogion* comporte beaucoup moins d'éléments issus de la mythologie. Les quatre récits de cette collection s'intitulent : *Pwyll*, prince de Dyfed, *Branwen*, fille de Llyr, *Manawyddan*, fils de Llyr et *Math*, fils de Mathonwy. En revanche, le cycle arthurien qui illustre excellemment le passage du mythe au roman, est l'homologue du

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, quatrième de couverture.

cycle irlandais d'*Ulster*. Dans ce cycle, le roi légendaire Arthur tient la place de Conchobar et son neveu Gauvain celle de Cuchulainn. C'est dans ces récits (*Lludd et Llevelis, Kulhwch et Olwen, le songe de Rhonabwy, le songe de Maxen Wledic, Owen et Llunet, Peredur Ab Evrawc, Gereint et Enid*) qu'il faut chercher l'origine de la « Matière de Bretagne » comme une des sources anciennes du roman de *Tristan et Iseut*.

b-a. Leurs religions

L'absence de textes historiques ou religieux rend également impossible d'étudier directement la religion des Celtes. L'essentiel de la religion des Celtes peut être résumé dans l'adoration des divinités de la nature représentant des éléments comme l'eau, le feu, le soleil, le ciel et la terre. Dans ce domaine « la tradition celtique ne nous est accessible que par le symbolisme et la valeur signifiante des mythes qui exposent les données[1]. » Si certaines figures divines majeures sont communes à l'ensemble du monde celtique, en revanche chacune des aires culturelles a développé une mythologie particulière. Au-delà des particularismes locaux, on retrouve le schéma trifonctionnel indo-européen tel qu'il a été présenté par Georges Dumézil. Cependant il s'avère que les Celtes comme les Iraniens avaient déjà développé un système religieux plutôt monothéiste[2] que polythéiste sous l'autorité d'une classe sacerdotale omnipotente et omniscience (semblable aux Mages) qui étaient les Druides. En effet, « les dieux celtiques sont, chacun en ce qui le concerne, les divers aspects de la grande divinité suprême, hors classement et hors fonction parce qu'elle transcende toutes les classes et assume toutes les fonctions[3]. »

À part les textes médiévaux de l'Irlande (étagés entre le XIIe et le XVIe siècle) qui ont approximativement conservé l'essentiel de la tradition druidique, un certain nombre de textes grecs et latins, dont les plus importants sont ceux de Tite-Live, César, Diodore de Sicile, Pline l'Ancien et Strabon, apportent aussi des informations précises sur la religion des Celtes dont les exécuteurs sont des druides[4]. Dans un court passage du *De Bello Gallico* ou la «Guerre des Gaules », César explique que les gaulois connaissent des dieux correspondant aux cinq fonctions représentées à Rome par : Mercure, Jupiter, Mars, Apollon et Minerve, mais il ne cite aucun théonyme indigène[5]. Le schéma de César est dans une certaine mesure comparable

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 113.
[2] « La tendance celtique au monothéisme est expressément mentionnée par saint Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, 9 », *La Civilisation celtique*, p. 148.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 129.
[4] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1995, p. 3.
[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 129.

à la description irlandaise des dieux des *Tûatha Dé Dânann*. Dans ce cycle mythologique, Mercure est égal à Lug (dieu multifonctionnel et le père de Cuchulainn, le héros à la fois archétype et prototype des Irlandais), Jupiter est équivalent à Dagda (le bon dieu ou dieu-druide), Mars est égal à Nuada (dieu-roi) et Ogme (aspect régulateur de la fonction guerrière et magicien), Apollon est comparable avec Diancecht, Oengus ou Mac Oc (double fonction de médecin et de la jeunesse) et la fonction de Minerve, fille de Jupiter, se conforme à Brigit (fille du Dagda et divinité féminine unique)[1]. Cependant, ce serait un peu simpliste de limiter le système religieux celtique à quelques dieux romains, car « les Gaulois d'époque romaine ont souvent hésité entre Jupiter et Mars, entre Mars et Mercure, entre Mercure et Hercule parce que le dieu qu'ils voulaient honorer officiellement présentait des analogies avec toutes ces divinités étrangères[2]. »

En effet, en mythologie comparée, la plupart des divinités celtiques correspondent souvent à celles de la religion antique des Iraniens ou possèdent une fonction analogue. Chez les Celtes, Dagda comme Ahura Mazda et Mithra, est le symbole de l'amitié, du contrat et « de tout ce qui est clair, réglé, ordonné et agréable[3] ». Cette divinité aux attributions nombreuses est aussi connu sous le nom d'Eochaid Ollatir « Père Puissant » ou de Ruadh Rofhessa « Rouge de la Science Parfaite[4] ». Il est le dieu protecteur et nourricier des Celtes qui rappelle également Soslan le héros semi-divin et lumineux des *Légendes sur les Nartes*. Quant à Ogme, le frère obscur et violent du Dagda qui symbolise la guerre et la violence, la magie et « tout ce qui est sombre, déréglé, chaotique et sinistre[5] », il correspond à la fois à Ahriman et Syrdon le demi-frère de Soslan. Comme Syrdon qui excelle en magie, Ogme lui aussi est maître du verbe et de la magie. Le caractère inquiétant de cette divinité est mis en évidence par de nombreux surnoms comme Elcmar « l'Envieux », Celtchar « le Rusé » ou Labraid « le Parleur ». Il a donné même son nom à l'alphabet ogamique utilisé par les Celtes d'Irlande des trois premiers siècles de notre ère[6].

b-b. Druide et Druidisme

> Certains disent que l'étude de la philosophie était d'origine barbare. Les Perses avaient leurs mages, les Babyloniens et les Assyriens, les Chaldéens, les Indiens les gymnosophistes,

[1] *Op. cit.*,, pp. 132-140.
[2] *Op. cit.*, p. 131.
[3] *Op. cit.*, p. 153.
[4] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et société celtique*, p. 75.
[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 153.
[6] Thierry Luginbühl, *op. cit.*, p. 75.

> cependant que les Celtes et les Galates avaient leurs devins appelés druides et semnothées, ainsi que le disent Aristote (ou pseudo-Aristote !) dans sa *Magie* et Sotion au vingt-troisième livre de sa *Succession des Philosophes*[1]. (Diogène Laërce, *Vitae Philosoph*)

La caste sacerdotale des druides, à qui les écrivains classiques s'accordent à assigner « un grand nombre de fonctions : *religion*, *justice*, *enseignement*, *médecine*[2] », ayant systématiquement privilégié l'oralité, ne nous a pas laissé de témoignages directs sur ses croyances, ses dieux et ses rites. Le nom du druide est « un archaïsme, puisqu'il n'a pratiquement pas changé, de la Gaule de César au 1er siècle avant notre ère, jusqu'à l'Irlande médiévale au XVe siècle[3]. » César dans la *Guerre des Gaules*, VI, 13 donne une indication géographique plus précise :

> Leur doctrine a été élaborée en Bretagne et, de là, pense-t-on, a été apportée en Gaule ; aujourd'hui encore la plupart de ceux qui veulent mieux connaître cette doctrine partent là-bas pour l'apprendre[4].

Le texte le plus ancien qui donne une définition du druide est celui de Pline l'Ancien :

> On ne doit pas oublier, dans tout cela, la vénération des gaulois. Les druides, car c'est ainsi que l'on nomme leurs mages, n'ont rien de plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, supposant que cet arbre est toujours un chêne. Rien qu'à cause de cela, ils choisissent des forêts de chênes et n'accomplissent aucun rite sans la présence d'une branche de cet arbre, si bien qu'il semble possible que les druides eux-mêmes tirent leur nom de son nom grec. Ils pensent en effet que tout ce qui pousse sur le chêne est envoyé par le ciel et indique le choix de l'arbre par le dieu en personne[5].

La classe sacerdotale des druides, une classe hiérarchisée et organisée, est comparable en de nombreux points à celle des Brahmanes de l'Inde et à celle des Mages de l'Iran. Comme le prouve Georges Dumézil, la racine *weid-* « savoir » étant à la fois dans le nom des Véda et dans celui *dru-(v) id-* comprend autant les brahmanes indiens que les mages iraniens et les

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 139.
[2] *Op. cit.*, p. 11.
[3] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 3.
[4] Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 139.
[5] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 12.

druides celtiques[1]. Le druide est en fait beaucoup plus qu'un prêtre des religions grecque, romaine et germanique[2]. Comme le Mage iranien, il est le chapelain et le conseiller du roi pour les décisions de justice et de politique. « Le roi ne parle jamais avant le druide ; c'est le druide, qui par son interprétation des signes, et par son rôle magique, fait décider par les chefs de la conduite à suivre[3]. » C'est lui le « responsable de toutes les jurisprudences et de toutes les procédures. Mais c'est le roi, à qui appartient le pouvoir temporel, qui énonce les décisions juridiques[4]. » Georges Dumézil explique que les rois sans leurs druides ne pouvaient rien faire ni décider. Les druides étaient les chefs effectifs et les rois n'étaient que leurs serviteurs et leurs officiers[5].

Cependant, la littérature du monde celtique, plus précisément la littérature de l'Irlande des derniers temps du paganisme a gardé le souvenir de certains rois-druides qui rappellent les rois-mages de l'Iran. Le Galate Dejotarus (allié romain contre le roi parthe Mithridate VI dans le Pont et Cappadoce) était à la fois roi et druide, et le terrible Cathbad mac Rossa, père de Conchobar était à la fois druide et guerrier professionnel[6]. Un autre texte irlandais, *Cath Maighe Léna*, mentionne que le druide Dergdamsa fait une tombe pour Mogh Neid, le roi du Munster, après son combat malheureux. Il l'enterre « avec ses armes, avec sa pique, avec sa massue et avec son casque[7]. » Il est remarquable de noter que comme le roi Munster, Mogh Neid, dont le nom porte le préfix « Mogh », le plus célèbre druide de l'épopée *Cath Mhucrama* ou la *Bataille de Mucrama*, porte aussi le nom de Mogh Ruith. Ce « mogh » est en fait la prononciation exacte du mot *mogh* ou Mage en persan.

> Mogh Ruith, d'où vient ce nom? Ce n'est pas difficile à dire. Roth, fils de Rigoll, l'avait élevé et c'était un druide célèbre que ce Roth. On l'appela pour cela serviteur de Roth. Ou bien encore, Mogh Ruith veut dire *magus rotarum* (en latin dans le texte), parce que c'était avec des roues qu'il faisait ses augures druidiques[8].

Il faut rappeler qu'à l'époque Parthe-arsacide, le mot *mogh* signifiant science, sagesse désignait le prêtre de la religion, que, à l'époque Sassanide, le terme *Môbad* (dérivé du terme

[1] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 23.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, pp. 145-146.
[3] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique*, p. 164.
[4] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 5.
[5] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 120.
[6] *Op. cit.*, p. 121.
[7] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 92.
[8] *Op. cit.*, p. 68.

archaïque de *moghopat*) a remplacé[1] . Geo Widengren souligne que les deux classes de prêtres connus avant l'époque sassanides étaient les Mages et les prêtres du Feu et « le mot *môbad* (<*mogpat* : *movpat* < *magupati*) prouve que les mobads sont les successeurs directs des Mages[2]. »

Or, le druide, comme le Mage, s'occupe donc de toutes les choses de la religion. Comme lui, il est le maître des quatre éléments et représente le relais entre les dieux et les hommes. « Il peut maîtriser la terre, faire reculer ou disparaître l'eau d'une rivière ou d'un lac, faire tomber une averse de feu et commander au vent[3]. » Le druide, accompli en tout genre de science, possède le don de prophétie, il est le maître des sortilèges et des prodiges qu'il peut en toute circonstance déclencher : brouillards magiques, métamorphoses d'apparence, etc. Il est également le dispensateur « du *geis*, cette sorte de *tabou*, à la fois injonction ou prohibition d'honneur et de magie qu'on ne peut transgresser sous peine de mort ou de déshonneur[4]. » Ainsi, le druide possède la même supériorité qu'un Mage possède à l'égard du royaume. Comme le souligne Georges Dumézil, dans l'épopée du héros Cuchulainn, une formule précise que les druides sont des dieux[5]. Strabon dans son *Géographie* (IV, 4) écrit :

> Les druides sont considérés comme les plus justes des hommes et on leur confie à ce titre le soin de juger les différends privés et publics. Ils avaient même autrefois à arbitrer des guerres et pouvaient arrêter les combattants au moment où ceux-ci se préparaient à former la ligne de bataille, mais on leur confiait surtout le jugement des affaires de meurtre. Lorsqu'il y a abondance de ces dernières c'est, estiment-ils que l'abondance est promise à leur pays. Ils affirment — et d'autres avec eux — que les âmes et l'univers sont indestructibles, mais qu'un jour le feu et l'eau prévaudront sur eux[6].

Chaque premier mai à l'occasion de la fête de Belteine (ou « feu de Bel », la divinité irlandaise dont le pendant gaulois est Belenos)[7], le druide allumait de grands feux sacrés par sa magie ou ses grandes incantations ; et les paysans faisaient traverser leurs bétails par la

[1] Jahangir Oshidari, *Dânech-Nâmeh-yé Mazdyasna* (Encyclopédie du zoroastrisme), Téhéran, Nachr-é Markaz, 1992, p. 59.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 290.
[3] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 11.
[4] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique*, p. 163.
[5] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 118.
[6] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Fêtes celtiques*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1995, p. 103.
[7] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 77.

fumée de feux « pour les garantir contre les maladies de l'année[1] ». Il serait intéressant de noter que « bel ou bal » dans le dialecte vernaculaire du nord de l'Iran signifie la « flamme du feu » et chaque année au début du printemps (à l'occasion du Nouvel An), et bien avant la religion de Zoroastre, les montagnards-éleveurs, appelés *Gâlech*, allumaient de grands feux (probablement pour des raisons rituelles de la pufification) aux sommets des collines. Arthur Christensen nous rapporte : « Au 10e siècle de notre ère, dans quelques contrées de l'Asie antérieure, les Mages avaient coutume d'allumer, la veille du jour de l'an, des feux qui devaient faire l'effet d'un phénomène de la nature ou d'un signe céleste[2]. »

Homme de savoir, c'est au druide que sont confiées l'éducation des enfants nobles et la transmission des connaissances : « Un grand nombre de jeunes gens viennent s'instruire chez eux, et ils bénéficient d'une grande considération[3]. » Cette caractéristique des druides fait penser que le père nourricier de Tristan (Gouvernal) à l'instar de celui du héros Cuchulainn, aurait pu être un druide. Tristan reçoit une éducation soignée de sa part, ainsi que le métier des armes et toutes les techniques :

> Il lui fit connaître le savoir des livres, et il était très bon élève ; il lui enseigna au cours de ces études les sept arts principaux, et il apprit à maîtriser toutes sortes de langues. Puis il apprit si bien à jouer de sept instruments à cordes, que personne n'était plus connu ni plus talentueux que lui en la matière… (*La Saga*, pp. 509-510).

Mais parmi tous ces informations, la généalogie mythique d'un druide irlandais, conservée dans Le *Livre de Leinster* pourrait mieux définir le caractère sacré de cette caste sacerdotale :

> Je suis fils de Poésie,
> Poésie, fille de réflexion,
> Réflexion, fille de Méditation,
> Méditation, fille de Science,
> Science fille de Recherche,
> Recherche, fille de Grande Science,
> Grande Science, fille de Grande Intelligence,
> Grande Intelligence, fille de Compréhension,
> Compréhension, fille de Sagesse,
> Sagesse, fille des trois dieux de Dana[4].

Or, bien avant le christianisme, l'eschatologie des Celtes pour entretenir le courage

[1] *Op. cit.*, p. 78.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 181.
[3] Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 20.
[4] Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 143-144.

guerrier et diminuer ou faire disparaître la crainte de la mort était focalisée sur l'immortalité de l'âme dans un Autre Monde paradisiaque que les druides enseignaient[1]. Ils avaient donc la croyance en une vie après la mort. Le récit de « Voyage de Condlé le Bossu, fils de Cond-Egal-à-Cent-Guerriers[2] » du *Cycle de Leinster* (ou cycle Ossianique) décrit l'originalité d'un pays merveilleux où il n'y a ni mort, ni faute, ni effort alimentaire, ni combat. Le récit raconte qu'une femme ravissante mais qui n'est pas de ce monde vient jeter le trouble dans l'âme du jeune Condlé. Elle lui décrit l'Au-delà :

> Je suis venue de la Terre des Vivants, dit-elle, où il n'y a ni mort ni péché ni faute, nous mangeons des repas éternels sans service, la bonne entente est entre nous sans lutte[3].

Ce récit irlandais rappelle également le voyage de Soslan à la plaine du Paradis où il voit toutes les céréales du monde et toutes les bêtes domestiques et sauvages paissaient tranquillement l'un à côté de l'autre. Au bord d'une rivière, il rencontre cent jeunes filles qui dansaient la grande danse des Nartes. L'une des filles lui dit :

> Reste avec nous, ne pense plus au monde d'en haut, et tous les mets qui sont devant nous et dont la seule vue nous rassasie, tu t'en rassasieras comme nous sans avoir à les manger[4].

Sur l'immortalité de l'âme, Pomponius Mela qui écrivait quatre-vingt-dix ans après César, c'est-à-dire vers le milieu du 1er siècle après Jésus-Christ raconte :

> Ceux-ci [les druides] prétendent qu'ils savent la grandeur et la forme de la terre et du monde, les mouvements du ciel et des astres et ce que veulent les dieux. Ils enseignent beaucoup de choses aux plus nobles de la nation, en cachette, pendant vingt ans, soit dans des cavernes, soit dans des forêts retirées. Une des doctrines qu'ils enseignent a été répandue dans le peuple, apparemment pour qu'ils (les Gaulois) soient plus courageux à la guerre, à savoir que les âmes sont éternelles et qu'il y a une autre vie chez les morts[5].

Pour le druide, les rivières, les lacs et les sources abritaient des divinités (la déesse Anâhitâ pour les Mages) qui protégeaient de la sécheresse, fournissaient de l'eau potable et

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 156.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais I*, p. 26.
[3] Cité par Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 114.
[4] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 120.
[5] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 24.

guérissaient les malades. Le feuillage du chêne, utilisé pour certaines cérémonies comme le gui, était sacré et le druide l'employait dans ses potions miraculeuses. En effet, pour lui, chaque espèce végétale comme « le dépositaire des influx cosmiques[1] » portait des énergies significatives. Le coudrier et le sorbier étaient des arbres qu'il utilisait souvent pour ses opérations magiques[2]. Dans le célèbre passage du *Lai du Chèvrefeuille*, de Marie de France, on lit que Tristan pour avertir Iseut de sa présence dans le bois, fabrique un signe de reconnaissance par une branche de coudrier autour de laquelle s'enroule une tige de chèvrefeuille. Il laisse le signe sur le chemin qu'emprunte le cortège de la reine se rendant à Tintagel :

> Le jur que li reis fu meüz,
> Tristam est el bois revenuz.
> Sur le chemin que il saveit
> Que la rute passer deveit,
> Une codre trencha par mi,
> Tute quarreie la fendi.
> Quant il ad paré le bastun,
> De sun cutel escrit sun nun. (vv. 46-55)
>
> Le jour du départ du roi, Tristan retourne dans la forêt. Sur le chemin que le cortège devait emprunter, il coupa une branche de coudrier par le milieu et l'équarrit en la taillant. Quand le bâton est prêt, il y grave son nom avec un couteau.

Marie de France n'explique pas comment ce signe énigmatique disposé sur le chemin du cortège reste dissimulé aux autres mais révélé seulement à Iseut. Celle-ci, en reconnaissant l'énigme et le secret de la baguette, en déchiffre « tutes les lettres i conut » (v. 82) et pénètre ensuite dans la forêt pour rejoindre son ami. Cependant l'auteur explique un peu plus loin qu'Iseut connaissait déjà le secret d'un tel signe :

> Se la reïne s'apereit,
> Ki mut grant garde s'en perneit
> (Autre feiz li fu avenu
> Que si l'aveit aparceü)
> De sun ami bien conustra
> Le bastun, quant el le verra. (vv. 55-60)
>
> Si la reine le remarque (car elle faisait très attention ; il lui était déjà arrivé précédemment de retrouver Tristan par un moyen similaire), elle reconnaîtra parfaitement, dès qu'elle le verra, le bâton de son ami.

[1] Philippe Walter, *Le Gant de verre*, p. 124.
[2] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique, Mythe et histoire*, pp. 374-375.

Selon Jean Markale, Tristan « avait accomplit un geste magique en coupant un bâton et en gravant son nom[1] ». En effet, la forme et le sens de ce message secret rappelle à la fois la pratique divinatoire chez les Celtes et les Alains. Chez ces derniers, c'est le sorcier-devin qui exerce la divination par le faisceau de baguettes de saule. Et chez les Celtes, c'est le druide qui exerce la magie et la divination par certains arbres en particulier le coudrier. Le récit de *Tochmarc Étaine* ou *La Courtise d'Étaine* raconte comment le druide Dalan pour découvrir le lieu de retraite d'Étain, enlevée par Midir, taille quatre baguettes d'if sur lesquelles il grave un ogam[2]. Il est remarquable aussi de noter que le *Livre de Leinster* parle d'un druide picte au nom de Drostan au service du roi d'Irlande[3]. Il faut aussi rappeler que dans la religion de Zoroastre l'élément végétal (*barsman*) sous forme d'un faisceau de petites branches d'arbres, liées ensemble par un ruban, occupe la place principale dans les cantiques sacrificiels de l'*Avesta* (*Yašt*) et lors de l'offrande[4].

L'idée d'un objet végétal, utilisé comme signe conventionnel entre les deux amants, se retrouve dans l'épisode des copeaux, que rapportent cinq textes de la légende. Mais dans le lai de Marie de France, comme l'indique Mireille Demaules, « l'objet végétal n'a pas la simple fonction narrative de signal, il acquiert au fil du texte une fonction symbolique, parce qu'il appelle l'image du chèvrefeuille et dévoile ainsi la vérité essentielle de l'amour[5]. » L'enlacement de l'arbuste autour de la baguette de coudrier évoque un autre enlacement, celui des chênes s'élevant des tombes jumelles. C'est sur cet enlacement miraculeux que s'achèvent les textes d'Eilhart et du frère Robert. En effet, cet enlacement posthume des amants, évoque très précisément le mythe de l'apparition du premier couple iranien, Machyak et Machyânak. Le couple, issu de la semence de Gayômard, est né entrelacé sous forme d'une plante de *rîvas* (rhubarbe). L'épisode de *La Saga*, en attestant la pérennité du cycle végétal, pourrait implicitement affirmer la même idée relatée dans la mythologie des Iraniens et d'un certain peuple indo-européen que la race humaine est issue de la vie végétale :

> On la trouve dans des légendes allemandes, chez les Romains et les Grecs et dans de nombreuses variantes en Asie mineure et en Asie antérieur ; les corybantes phrygiens apparurent sous la forme d'arbres ; Adonis est sorti d'un myrte. Attis est issue d'un amandier

[1] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique, Mythe et histoire*, p. 375.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais I*, p. 256.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 251.
[4] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 46.
[5] Mireille Demaules, La *Folie d'Oxford*, (*Tristan et Iseut : les premières versions européennes*), Paris, Gallimard, 1995, p. 1290.

qui avait poussé des parties génitales coupées du dieu hermaphrodite Agdistis ; ce dernier avait poussé de la terre, là où Zeus dormant avait laissé tomber sa semence[1].

On pourrait en conclure que dans la doctrine druidique, la vie végétale reflétant l'aspect de l'immortalité de la vie, affirme aussi la renaissance et la résurrection.

c. Tripartition de la société

Comme tous les Indo-européens, les Celtes et les Iraniens connaissaient déjà des classes sociales définies par des fonctions spécialisées : sacerdotale, guerrière, productrice. D'après Georges Dumézil, avant toute corruption spontanée de la Gaule et avant la conversion d'Irlande au christianisme « un *rîg* celtique comme un *râj* indien présidait une société d'Aryens répartis en trois classes : prêtres magiciens et juristes, nobles militaires, éleveurs[2]. » Par conséquent, il n'est pas étonnant de voir dans l'ensemble des productions littéraires de ces peuples la trace ou la présence de cette idéologie tripartite.

L'idéologie des trois fonctions reste clairement lisible dans les deux épopées romanesques de *Wîs et Râmîn* et *Tristan et Iseut*. Teintés de mythe, de la chevalerie et de la loi, chacun des récits, d'une part, se rattache étroitement à un système d'organisation archétypale et d'autre part à celui de la féodalité et de l'organisation sociale dont il est issu.

c-a. Tripartition de la société iranienne

L'*Avesta* connaît la distribution des hommes sur trois niveaux hiérarchisés : prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs, auxquels sont parfois joints, en quatrième position, les artisans. Mais plusieurs textes médiévaux, sous les deux classes supérieures des prêtres et des guerriers, répartissent autrement la masse des activités humaines : ils unissent les artisans et les éleveurs-agriculteurs dans une même classe, la quatrième et dernière, et le troisième rang est attribué à ce qu'on pourrait appeler les petits intellectuels[3] .

Rédigé dans une époque islamique, les vestiges indéniables de la culture antérieure à l'Islam se déchiffrent aisément dans le roman de *Wîs et Râmîn*. Il est bien évident que la culture d'un peuple ne se change du jour au lendemain même lorsqu'une civilisation laisse la place à une autre. Mais ce qui est évident c'est que « les textes persans ou arabes dépendent

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 :1, p. 40.
[2] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 113.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 113.

des textes pehlevis, qui dépendent eux-mêmes des textes avestiques, lesquels, sur ce point particulier, ne paraissent pas être en conflit[1]. » Gorgâni commence son récit par la description d'un souverain si heureux et fortuné que les autres rois de son époque étaient tous ses esclaves. Il lui donne une place supérieure semblable à Ahura Mazda entouré par les entités Immortelles. En effet, le nom de ce roi, Maubad, faisant allusion au prêtre sassanide (*Môbad*), le met en tête de la société comme un « roi-prêtre » et le représentant de la première fonction :

> Un souverain [Maubad] dont Saturne dans la station septième de l'ascendant est le protecteur. Jupiter (Ahura Mazda) dans la station huitième est son conseiller. Dans la cinquième station, son guerrier redoutable est Mars. Mithra l'accompagne dans la quatrième station et met tout dans l'ordre selon la volonté du roi. Sa déesse protectrice est Vénus (Anâhitâ) et son secrétaire et messager est le Mercure, c'est lui qui transmet les ordres du roi dans le monde entier…Tout le monde de l'Orient à l'Occident est sous son obéissance[2].

Dans le roman de Gorgâni, Maubad est l'un des descendants de la dynastie parthe-arsacide (des Gôdarzides) et il est souvent qualifié le Roi des rois. « Et de son œil naissait une clarté, tout comme notre soleil fait voir la majesté de Dieu. » (Henri Massé, p. 25) Dans un épisode du roman, Râmîn dit à Maubad :

> Sous un aspect, tu es le roi régnant sur nous ; et sous un autre aspect, tu nous es comme un dieu ; si de ton ordre un seul instant je me détourne, que ma tête se trouve abattue devant moi ! Je te redoute autant que je crains Dieu le pur ; Dieu et toi ne font qu'un quand je reçois vos ordres. (Henri Massé, p. 165)

Maubad règne dans le nord-est de l'Iran en Khorassan dont la capitale est Marv et son royaume est entouré par une dizaine d'états vassaux dont les plus importants sont Azerbaïdjan, Tabarestan, Gorgan, Dèhestan, Khârezm et Kouhestan. D'après Vladimir Minorsky ces provinces étaient le royaume des Arsacides[3] dont la dynastie est écoulée par Ardéchir, fondateur de la dynastie sassanide en 224 après Jésus-Christ. Pourtant selon le récit,

---

[1] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 48.

[2] Malheureusement la traduction du savant Henri Massé manque cette partie du poème (du vers 4 jusqu'au vers 19). J'ai traduit ces poèmes (du vers 8 jusqu'au 12) selon l'édition de Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, pp. 41-42.

[3] En effet, à l'époque parthe, le pouvoir centralisé des Achéménides a cédé la place à une sorte de féodalité militaire. Les écrivains classiques dénombrent dix-huit pays vassaux des Parthes. Cette armature féodale se basait sur sept grandes familles dont celle des Arsacides. Voir Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 254.

l'autorité politique du roi Maubad s'étend jusqu'en Médie et même au-delà, en Transcaucasie (Arran) et Arménie, atteignant la Méditerranée et l'Afrique du nord[1]. Il convient de noter qu'à l'époque parthe le pouvoir politique de cet empire était « fortement concentré dans le nord-ouest de l'Iran et en Arménie[2]. » Maubad gère son royaume sous les conseils de ses deux frères, surtout Zerd. Messager du roi pour réclamer Wîs, il se présente le confident privilégié du roi et son conseiller en toute affaire :

> Je suis des gens du roi ; à sa cour je suis un des chefs de son armée ; quand notre illustre roi part avec son armée, je marche devant lui, quelque route qu'il suive ; et pour toute entreprise engendrant renommée, c'est à moi que le roi des rois donne ses ordres ; c'est à moi qu'il dit ses secrets ; et c'est de moi qu'il réclame l'avis, recherche la méthode ; je me trouve avec lui d'accord en toute affaire, et de tous ses secrets je suis le confident ; et toujours à l'honneur, mes désirs sont comblés ; vois ! Mon cheval est noir, et je me nomme Zerd.
>
> (Henri Massé, p. 45)

En ce qui concerne la tripartition de la société, outre le caractère féodal de l'état, le feu comme un objet sacré symbolisant Mithra-Ahura en est l'élément représentatif. Chez les Iraniens, chaque sanctuaire du feu selon sa fonction appartenait à une classe sociale. Trois pyrées principales conservaient trois feux symboliques. La pyrée d'*Âzar Hrarrâd* (*Farnbagh*) ou la pyrée de *Mehr* (Mithra) présentait le feu de la caste sacerdotale, celui de la pyrée d'*Âzar Gochnasp* était consacré à la caste des guerriers, et enfin le feu de la pyrée d'*Âzar Berzîn Mehr* était le feu des agriculteurs-éleveurs[3]. D'après georges Dumézil,

> ces trois feux sont bien connus et ont joué, dans l'empire des Sassanides, un rôle de talismans : le premier, feu de l'état ecclésiastique, était conservé à Kariyân, dans la Perse proprement dite ; le second, feu des guerriers, à Gandjâk, en Azerbaïdjan ; le troisième, feu des agriculteurs, au mont Rêvand, en Khorassan[4].

Dans le roman de *Wîs et Râmîn*, à part l'épisode de l'ordalie au cours duquel Wîs devra traverser un brasier gigantesque allumé par Maubad comme une épreuve judiciaire, le poète, d'une manière allégorique et surtout pour décrire les sentiments de ses personnages, fait allusion aux feux sacrés et les sanctuaires cités ci-dessus :

[1] Vladimir Minorsky, art. cit., dans, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, p. 448 et 459.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 43.
[3] Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dastânvârêha dar adabiyât-é fârsi*, pp. 23-26.
[4] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 223.

> Il faut imaginer qu'elle [Wîs] est née de sa mère pour attirer les feux des sept climats du monde, surtout celui du cœur malheureux de Râmîn brûlant comme pyrées de Hrarrâd et Berzîn. (Henri Massé, p. 100)

Après la mort de Wîs, Râmîn lui fait construire un temple dont le feu est apporté de la flamme perpétuelle de la pyrée de *Berzîn Mehr* :

> Alors il fit construire un sépulcre royal, et digne d'une épouse à tel point méritante ; et l'on y entretient le feu sacré, venant du temple de Berzîn ; et l'on fit parvenir le haut du monument au niveau des Pléiades. (Henri Massé, p. 305)

Or, l'état des Parthe-arsacide reposait sur une puissante organisation où au sommet était le souverain. Celui-ci parfois un roi-mage, était aussi le chef effectif de l'armée en temps de guerre. Dans les épisodes des guerres du roman de Gorgâni, le commandant de l'armée est toujours Maubad. Entouré par un groupe de nobles d'origine princière, auprès du souverain se trouvait généralement un homme de confiance comme le ministre qui dirigeait même l'État en absence du roi. Zerd en tant que demi-frère du roi Maubad est aussi son premier ministre. Enfin, vient le clergé de la cour en tête duquel se trouvait le Mage à l'époque parthe et le grand Môbad à l'époque sassanide. Mais comment était la vraie situation historique du nord-est de l'Iran à l'époque du poète ?

Gorgâni écrit son roman aux environs de 1050 à la demande du gouverneur d'Ispahan après la prise de cette ville par le fondateur de la dynastie seldjoukide, Togrul Beg (1038-1063). Selon l'histoire de l'Iran[1], Togrul Beg à l'aide de ses deux frères a chassé les Ghaznévides du Khorassan et a étendu la domination de sa dynastie de l'Iran oriental à l'Irak et à l'Anatolie. Convertis à l'islam Togrul Beg est le premier qui ait reçu officiellement le titre de Sultan du calife Abbasside Al-Qa'im. Gorgâni dans l'introduction de son roman où il fait les louanges de Dieu et l'éloge de Mahomet, s'étend complaisamment sur les conquêtes de la gloire de Togrul et il lui donne le titre de « roi des rois[2] ». Les Seldjoukides étaient les souverains puissants de la province de Khorassan au cours des XIe et XIIe siècles dont les villes principales étaient Nichapour (la résidence de Togrul Beg en 1037) et Marv.

Quant à l'organisation sociale, il faut noter que l'état créé par les Sassanides et bien

[1] Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, pp. 549-557.
[2] Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, p. 30.

avant par les Parthes-arsacides était un état à structure féodale où les pouvoirs administratifs étaient entre les mains de la noblesse zoroastrienne. À la suite de la progression rapide de l'Islam dans le pays, cette aristocratie déjà islamisée, tout en gardant les traditions et la culture de l'Iran ancien, était au service de l'autorité centrale. Ainsi, la frontière idéologique entre les deux mondes islamique et préislamique ne serait pas facile à tracer. On pourrait dire que, si à l'époque préislamique le pouvoir des rois était étroitement lié au pouvoir sacerdotal dont en tête le dieu Zervan ou son fils bienfaisant Ahura Mazda, la même structure a continué à survire mais cette fois-ci sous l'autorité absolue d'Allah et le pouvoir terrestre des califes comme les représentants légitimes de la Tradition du Prophète. Gorgâni dans l'introduction du roman mentionne qu'un sage, pour avoir une vie prospère ici-bas et aussi au paradis dans l'au-delà, doit d'abord obéir Dieu, puis au Prophète et finalement au Sultan Togrul Beg qui a le monde entre ses mains grâce à la religion[1].

c-b. Tripartition de la société celtique

Selon Georges Dumézil les récits épiques du pays de Galles tels l'*Aventure de Llydd et de Llevelis*, sont les témoins par excellence d'une structure trifonctionnelle de la société celtique. Dans ces récits, « c'est toujours la même explication du monde et des hommes par l'articulation, harmonieuse ou déréglée, des trois fonctions qui développe ses aspects et ses conséquences[2]. » César dans le récit de la *Guerre des Gaules*, VI, 13 précise que la société gauloise se compose de deux classes d'hommes qui comptent et sont honorées, et le reste de la société est mis au rang des esclaves et ne compte pour rien :

> Dans toute la Gaule, deux classe d'hommes comptent et sont honorées. De ces deux classes, l'une est celle des druides, l'autre est celle des chevaliers. Les premiers veillent aux choses divines, s'occupent des sacrifices publics et privés, règlent toutes les choses de la religion[3].

En effet, le motif central de l'idéologie indo-européenne est fondé sur la conception que le monde et la société ne peuvent vivre que par la collaboration harmonieuse des trois fonctions superposés de souveraineté magique, de force guerrière et de fécondité[4]. Ce schéma est identique en Gaule et en Irlande par *druid*, le représentant de la classe sacerdotale, par *flaith* qui forme la classe guerrière et *aes dána* ou littéralement « gens d'art » qui signifie la

[1] *Op. cit.*, pp. 24-25.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 657.
[3] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 1.
[4] Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985, p. 16.

classe productrice[1]. La littérature médiévale, soit par ses récits proprement épiques, soit par ses romans inséparables de l'épopée, représente à son tour ce schéma idéologique. Toutes les versions de *Tristan* reflètent ainsi dans une petite échelle cette idéologie indo-européenne apparue sous forme de féodalité[2].

Le XIe siècle comme le montre Georges Duby, était pour les peuplades de l'Europe occidentale, « le moment d'une lente émersion hors de la barbarie. » L'Église avait une autorité totale qui jugeait, punissait et offrait tous les postes de commandement. Et quelques familles, parentes ou amis des rois possédaient tout : le sol, les îlots cultivés ; et les cultivateurs comme les troupes d'esclaves travaillaient presque gratuitement sur leurs terrains[3]. En réalité, le roi était le personnage essentiel de la société médiévale qui unissait en lui les fonctions sacerdotales et militaires et protégeait ainsi son peuple, à l'instar de Charlemagne, contre les fléaux naturels et les phénomènes surnaturels. Le pouvoir du roi, par la cérémonie du sacre, était délégué par Dieu et un tel pouvoir « n'opprimait pas par principe ce qui, dans le monde, était la part de Dieu, c'est-à-dire ses sanctuaires et les hommes chargés de son service. Les souverains protégeaient l'Église[4] ». Dans le système féodal du Moyen Âge, chacun des hommes nobles du roi dominait à son tour « une paysannerie agenouillée qui n'ignorait pas qu'un roi existât mais qui révérait obscurément sous ce nom un maître lointain, invisible autant que Dieu lui-même[5]. »

Selon la version de Béroul, le royaume de Marc avec ses seigneurs, surtout avec les trois « barons félons » qui sauvegardent aussi son honneur, présente la structure de l'époque féodale. Ils « remplissent en quelque sorte leur part du contrat féodal : ils défendent l'honneur de leur seigneur, même quand celui-ci est disposé à fermer les yeux[6]. » Pourtant, ces barons sont riches et puissants et Marc a même peur d'eux. Si Tristan dans la version de Béroul arrive sans aucun obstacle à pénétrer dans la grande salle du château et à mettre son message sur la fenêtre de la chambre de son oncle (vv. 2453-2460), en revanche, les châteaux des barons semblent être plus fortifiés que la résidence royale de Tintagel :

> Forz chasteaus ont, bien clos de pal,
> Soient sor roche, sor haut pui ;
> A lor seignor feront ennui,
> Se la chose n'est amendee. (vv. 3144-3147)

[1] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *op. cit.*, p. 3.
[2] Marc Bloch, *La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, p. 241.
[3] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'Art et la société 980-1420*, pp. 13-14.
[4] *Op. cit.*, p. 50.
[5] *Op. cit.*, p. 46.
[6] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 19.

Ils ont des châteaux forts bien entourés de palissades et bien installés sur le roc en haut de montagnes. Ils chercheront des ennuis à leur seigneur si l'affaire ne s'arrange pas.

En fait les barons ont leur territoire et leur domaine personnel et, selon les indications de Béroul, ils mènent une existence digne de leur rang et partagent leur temps entre la vie de cour et la chasse. Les vers suivants donnent un exemple d'une chasse à courre, au cours duquel l'un des barons est tué par Gouvernal :

Governal ert en un esquoi,
Oï les chiens par aventure :
Le cerf chacent grant aleüre.
C'erent li chien a un des trois
Por qui consel estoit li rois
Meslez ensenble la roïne.
Li chien chacent, li cerf ravine. (vv. 1678-1684)

Gouvernal s'était embusqué et entendit par hasard des chiens qui chassaient un cerf avec ardeur. Les chiens appartenaient à l'un des trois barons dont les conseils avaient brouillé le roi avec la reine. Les chiens chassent, le cerf court.

Comme des guerriers[1] de l'épopée, ils sont toujours aux côtés de Marc pour lui donner des conseils. Ce droit de conseil est en effet une obligation du vassal à son suzerain et Marc Bloch indique : « La foi du vassal constituait un engagement unilatéral, auquel ne répondait que rarement, de la part du seigneur, un serment parallèle[2]. » Ainsi, le vassal devait aider son seigneur par son épée, son conseil dans toutes les situations. Béroul ne tient pas les barons de Marc en grand estime, mais pour Marc ils sont respectueux et il les convoque même la nuit où il reçoit la lettre de Tristan écrite par l'ermite Ogrin :

Li rois esvelle ses barons,
Les plus proisiez mande par nons ;
Et qant il furent tuit venu,
Li rois parla, il sont teü :
« Seignors, un brief m'est ci tramis.
Rois sui sor vos, vos mi marchis.
Li briés soit liez et soit oïz ;
Et qant liz sera li escriz,
Conselliez m'en devez bien conseiller. » (vv. 2521-2530)

Le roi fit réveiller ses barons et convoqua ceux qu'il estimait le plus. Quand ils furent tous présents, le roi prit la parole et tous se turent : « Seigneurs, on m'a envoyé une lettre. Je suis

[1] Marc Bloch indique : « La vassalité était la forme de dépendance propre aux classes supérieures, que distinguaient, avant tout, la vocation guerrière et celle du commandement. » *La Société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris, Albin Michel, 1949, p. 227.
[2] *Op. cit.*, p. 226.

votre roi et vous êtes mes marquis. Que la lettre soit lue et entendue ! Une fois qu'elle aura été lue, je vous demande de m'éclairer de vos conseils. Vous devez me donner de bons conseils. »

En outre, Marc a des assemblées régulières de cour de justice avec ces barons où les Cornouaillais portent plainte et Marc leur rend justice. Dans le monde féodal comme l'indique Marc Bloch, la morale politique du temps imposait au maître l'avis des barons dans toutes les circonstances graves : « Le seigneur, d'autre part, fut officiellement chargé, sous sa responsabilité, d'assurer la comparution du vassal devant les tribunaux et à l'armée[1]. » Chez Béroul le jour où le forestier vient à la cour pour dénoncer les amants, Marc a une réunion de justice avec ses barons :

Et li rois Marc en son palais
O ses barons tenoit ses plaiz ;
Des barons ert plaine la sale. (vv. 1863-1865)

Dans son palais, le roi Marc tenait sa cour de justice avec ses barons ; ceux-ci emplissaient la salle.

Georges Duby dans *Le Temps des cathédrales*, rappelle que « l'homme du XIe siècle voit son roi comme un cavalier assurant au peuple, l'épée à la main, la justice et la paix[2] ». L'archétype du souverain celtique est aussi tel que sous son règne l'abondance est universelle, la justice est facile et bénigne et la victoire militaire constante[3]. De ce point de vue, le modèle de suzerain que les textes tristaniens ont inspiré pour le roi Marc serait plutôt un modeste seigneur dont le royaume est contraint de verser périodiquement au roi d'Irlande un tribut qui comprend un certain nombre de jeune gens. En plus, Marc n'a pas de pouvoir absolu ; ses barons-vassaux semblent être plus forts que lui :

Par soirement s'estoient pris
Que, se li rois de son païs
N'en faisot son nevo partir,
Il nu voudroient mais soufrir,
A lor chasteaus sus s'en trairoient
Et au roi Marc gerre feroient. (vv. 583-588)

Ils avaient juré, au cas où le roi ne voudrait pas chasser son neveu du royaume, de ne plus tolérer la situation, de gagner leurs châteaux et de déclarer la guerre au roi Marc.

Béroul présente le roi Marc contemporain d'Arthur, pourtant il n'est pas un souverain

[1] Marc Bloch, *La Société féodale. La formation des liens de dépendance*, p. 244.
[2] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'Art et la société 980-1420*, p. 30.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 71.

indépendant et juste comme lui. C'est pourquoi devant la défaillance juridique de Marc, Iseut s'adresse à l'autorité supérieure d'Arthur qui jugera comme « garant » le serment d'Iseut.

> Se lor faisoie soirement
> Sir, a ta cort, voiant ta gent,
> Jusqu'à tierz jor me rediroient
> Qu'autre escondit avoir voudroient.
> …
> Se il veulent avoir ma jure
> Ou s'il volent loi de juïse,
> Ja n'en voudront si roide guise
> (Metent le temps) que ne face.
> A terme avrai en mié la place
> Li roi Artus et sa mesnie. (v. 3235-3249, Béroul)

> Si je prêtais serment devant eux, sire, à votre cour, devant vos gens, avant trois jours, ils exigeraient une autre justification. […]. S'ils réclament un serment de ma part ou s'ils veulent une épreuve judiciaire, ils n'en exigeront pas de si pénible (qu'ils en fixent eux-mêmes la date !) que je ne m'y soumettre. Au jour fixé, j'aurai fait venir le roi Arthur et sa suite.

Dans cette phrase, Iseut par « vos gens » fait allusion au nain Frocin et les barons qui incarnent les deux castes sacerdotale et guerrière. Le triangle des barons ennemis de Tristan rappelle Aji Dahâk le dragon tricéphale avestique de même que le personnage du nain rappelle dans une certaine mesure le druide celtique ou le Mage iranien. D'après Georges Dumézil, Trita ou Thraêtaona dont le nom signifie le « troisième », est avant tout le vainqueur du dragon à trois têtes, Aji Dahâk. Dans le *Rig Véda*, le vainqueur du monstre tricéphale est en général Indra, mais il reçoit parfois l'assistance d'un personnage nommé Trita, et c'est parfois à Trita seul, « animé par Indra », qu'est attribué l'exploit. Pour les Indo-iraniens, Trita est conçu tantôt comme un homme au-dessus de l'humanité, tantôt comme une variété de génie. En accord avec son nom il est le troisième de trois frères dont les deux aînés, selon un schéma folklorique connu, ne le valent pas, le jalousent et essaient de le tuer. Un hymne védique figuré dans le *Mahâbhârata*, fait clairement référence à cette pénible aventure. La légende de Trita avec une apparence presque mythique dans l'Inde et presque humaine dans l'*Avesta*, a été reprise par Ferdowsi pour élaborer la partie mythique du *Châh-Nâmeh*[1]. Il convient de rappeler que chez Gorgâni, Râmîn, à l'instar de Trita, est le frère cadet de Maubad et Zerd qui essaient de le tuer (Henri Massé, p. 270 et 454).

Or, le personnage d'Ogrin du récit de Béroul, comme le gardien des valeurs religieuses et l'intercesseur entre d'ici-bas et l'au-delà serait l'incarnation christianisé du nain Frocin.

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, pp. 805-806.

L'importance de ce personnage est telle que chez Béroul, « ce nain de Tintaguel » (v. 264) est le seul personnage dont la laideur physique ou morale est la mieux tracée.

> Oiez du nain boçu Frocin.
> Fors estroit, si gardoit en l'er,
> Vit Orïent et Lucifer.
> Des estoiles le cors savoit.
> Les set planestres devisoit ;
> Il savoit bien que ert a estre.
> Qant il oiet un enfant nestre,
> Les poinz contot toz de sa vie. (vv. 320-327, Béroul)

> Parlons à présent du nain bossu, Frocin. Il était dehors et regardait le ciel. Il vit Orion et Lucifer. Il connaissait le cours des étoiles et observait les sept planètes. Il pouvait prédire l'avenir. Quand il apprenait la naissance d'un enfant, il détaillait tous les points de sa vie.

Les auteurs de *La Civilisation celtique* mentionnent que selon la doctrine celtique un mauvais roi est celui qui accable ses sujets d'impôts et de taxes sans rien leur offrir en contrepartie. Sous le règne d'un tel roi la terre est stérile, les animaux refusent de procréer, la justice est inique et tracassière, la défaite militaire inéluctable[1]. Il est remarquable de noter que les mêmes idées se sont manifestées dans le *Châh-Nâmeh* où Ferdowsi par rapport à un mauvais monarque écrit :

> Lorsque le roi devient injustice, la lune ne peut plus luire au haut du ciel, le lait se dessèche dans le pis de la vache, le musc perd son parfum dans la bourse de la gazelle, l'adultère et l'hypocrisie apparaissent, le cœur le plus tendre devient dur comme le rocher, le loup dévore l'homme dans le désert, le sage s'enfuit devant l'homme insensé, et l'œuf devient stérile sous la poule[2].

Or, maître du pouvoir, Marc n'est pas un roi lucide et juste : il fait enchaîner son unique héros, Tristan, et condamne sa femme d'abord au bûcher et finalement la livre aux lépreux. Ce fait affirme l'aspect tyrannique de Marc. Chez Béroul (vv. 3265-3272), Iseut demande à Marc de fixer une date pour réunir tous les Cornouaillais afin qu'elle puisse montrer sa chasteté contre les calomnies. Cette demande fait également allusion à l'injustice du roi Marc. À tout cela s'ajoute encore quelques autres défauts comme son imprudence et sa démesure. Par ailleurs, l'homme médiéval voit son roi à l'image de Dieu, il le voit aussi

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 71.
[2] Cité par Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 238.

« comme un sage[1] ». En réalité, Marc n'est pas un roi sage. Le roi Arthur le blâme pour ces actes imprudents, et par la suite, Marc se juge comme un insensé qui a écouté ses barons jaloux (v. 4172). Dans la doctrine celtique un roi insensé et tyran doit mal finir :

> En général le mauvais roi, le roi usé par le pouvoir finit mal, au moins dans les récits, de la triple mort sacrificielle : assassiné par ses ennemis, noyé dans une cuve de bière ou d'hydromel, brûlé vif dans l'incendie de son palais après la prédiction ou la satire d'un druide[2].

Cette conception celtique est aussi comparable aux devoirs d'un souverain, écrits dans *Qâbous-Nâmeh* où Qâbous conseille à son fils de ne pas approuver l'injustice, car le prince qui la laisse commettre aura une fin désastreuse[3]. La mort tragique du roi Maubad rappellerait dans un certain sens « la mort sacrificielle » d'un mauvais roi celte. Certes, le roi Marc n'aura pas une fin désastreuse, grâce au christianisme, comme Maubad à cause de son injustice. Cependant, de telles ressemblances affirment que les deux peuples étant les héritiers d'un héritage culturel, se nourrissaient de la même source idéologique.

B. Sources anciennes des œuvres

Les origines des deux légendes, surtout celles de *Tristan*, ont donné lieu à bien des hypothèses et des théories contradictoires. Toutefois, dans ces deux romans, le caractère indo-européen du récit se manifeste bien plus clairement que dans les autres œuvres littéraires, touchées d'avantages par l'influence chrétienne ou musulmane. Selon une règle générale, pour saisir l'intégralité de la littérature d'un peuple, il est nécessaire de fouiller à la façon d'un archéologue dans les documents antiques. Et quand il s'agit d'une œuvre épique ou d'une épopée romanesque dont les racines plongent au plus profonde du passé d'un peuple, cette obligation s'impose d'avantage[4]. En effet, comme pionniers de la conception heureuse

[1] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, p. 30.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 71. Un texte irlandais raconte comment les trois druides du roi Diarmaid prédisent la manière de sa mort. « De meurtre, dit le premier druide, et c'est d'une chemise faite avec une seule graine de lin et un manteau fait de la laine d'un seul mouton que tu porteras la nuit de ta mort. » ; « Tu mourras par noyade, dit le second druide, et c'est dans une bière brassée avec un seul grain que tu te noieras cette nuit-là. » ; « Tu mourras par brûlure, dit le troisième druide, et c'est du lard d'un porc qui n'a jamais été mis bas que tu auras sur ton plat. » Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 317.
[3] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédée Querry, *Le Cabous namè*, p. 399.
[4] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 4.

ou tragique de l'amour dans la littérature romanesque et quasi moderne du Moyen Âge, les deux récits héritent de vieux thèmes mythiques venus de récits très lointains. Mais, l'originalité des œuvres réside surtout dans le fait que chacun des récits, selon les critères adoptés ou imposés par des lois de sa propre société, construit le modèle de toutes les grandes histoires d'amour. De ce point de vue, le roman de *Wîs et Râmîn* comme le *Châh-Nâmeh* de Ferdowsi, possède encore une autre caractéristique particulière. En plein milieu de l'époque islamique, il honore les souvenirs de l'antique Iran où naquit une des plus vénérables religions de l'univers et vivifie les traditions anciennes du pays. Gorgâni insère en fait dans son roman un ensemble de traditions relatives aux rois mythiques et les greffe consciemment avec l'histoire d'amour des amants.

Quant au roman de *Tristan et Iseut*, l'examen des œuvres romanesques du Moyen Âge montrent que « les motifs et les personnages que l'on y rencontre sont familiers, non seulement au folklore, mais spécifiquement, pour certains d'entre eux, au folklore celtique : animaux psychopompes, frontières de l'autre monde marquée par les eaux, loups-garous, fées amantes, amants venus de l'au-delà, soit du fond des eaux, soit du fond des airs[1]. » En effet, à côté des grands mythes de la littérature gréco-latine introduits depuis longtemps dans la littérature médiévale, il y a également les mythes du domaine celtique encore à explorer. Ce domaine qui a pour cadre la Bretagne (grande ou petite), le pays de Galles et la Cornouailles, s'appelle traditionnellement la « Matière de Bretagne » ou la « littérature arthurienne ». C'est de cette matière que les œuvres célèbres du XIIe siècle s'alimentent partiellement. Ainsi, les réminiscences celtiques en passant par des romans de *Tristan*, parcourent des *Lais* de Marie de France, les plus fidèles aux légendes originelle (dans le prologue de son recueil, elle déclare avoir décidé d'adapter en français des lais breton afin que la mémoire n'en soit pas perdue)[2], jusqu'aux romans plus élaborés d'un Chrétien de Troyes. L'exploration des mythes sous-jacents dans la littérature médiévale d'origine celtique que Jacques Ribard disait « de précieuses reliques disséminées çà et là dans le cours du récit[3] », pourrait révéler sous quelles formes et pour quelles raisons ces mythes se manifestent. En réalité, les relations qu'entretient la littérature arthurienne avec les mythes ou avec le folklore « posent moins un problème de sources qu'un problème d'interprétation[4]. »

a. Prototypes de *Wîs et Râmîn* dans l'antiquité et la littérature persane

[1] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 70.
[2] Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, p. 69.
[3] Jacques Ribard, *Du Mythique au symbolique, la littérature médiévale et ses symboles*, p. 86.
[4] Michel Zink, *op. cit*., p. 71.

D'après le témoignage de Charès de Mytilène, chambellan d'Alexandre le Grand, la date la plus ancienne des histoires d'amour composées par les Iraniens, le roman de *Zariadres et Odatis* remonte à 333 avant Jésus-Christ. Le texte versifié de cette belle histoire d'amour était déjà très répandu du temps des Achéménides où les principales scènes ou miniatures du roman étaient peintes à fresque dans les palais et les temples. Cela prouverait que ce roman offrait aussi un intérêt national[1]. La version indigène de cette histoire d'amour se trouvant dans le *Châh-Nâmeh* sous le nom de *Gôchtâsp et Katâyoun* affirme le fait que dans la tradition littéraire de l'Iran, les épisodes amoureux sont inséparables aux aventures guerrières ou chevaleresques. En effet, Zarîr (Zariadres) est l'un des héros légendaires de l'*Avesta* et le poème pehlevi, A*yâdgâr-i Zarîrân* ou le « Mémorial de Zarîr », est écrit en honeur de ce héros.

L'histoire de l'amour de Zariadres et Odatis dont Athénée, d'après la rédaction perdue de Charès de Mytilène, a gardé le souvenir est simple mais émouvante. Hystaspe, fils d'Aphrodite et d'Adonis (Vichtâspa dans l'*Avesta* et Gôchtâsp dans le *Châh-Nâmeh*), a un frère cadet au nom de Zariadres qui est le roi des Mèdes et règne sur le pays au-dessus des Portes Caspiennes jusqu'aux bords du Tanaïs (ancien nom du fleuve Don)[2] et Homartès est le roi des Scythes qui règne au-delà du Tanaïs. Odatis (Hudâta ou Haurvatât, la divinité avestique de l'eau), la fille de ce roi, voit en rêve Zariadres et tombe amoureuse de lui. Et lui aussi la voit en songe et tombe amoureux d'elle. Zariadres demande la main de la princesse, mais, le père de la fille, qui n'a pas d'héritier mâle, ne veut pas la donner à un étranger. Quelque temps après, selon la coutume du pays il offre un banquet et à cette occasion, il ordonne à sa fille de choisir un époux parmi les invités et de faire connaître son choix en tendant à celui qu'elle préférait une coupe d'or de vin. Odatis avertit en secret Zariadres qui déguisé en Scythe se rend au banquet. Odatis lui tendit la coupe et Zariadres enlève sa bien-aimée[3].

---

[1] Aly Akbar Mazahéri, *Le Rôle de la Persane dans l'Iran traditionnel*, Chartres, textes édités par A.D.A.M, 1992, p. 73.

[2] D'après Aly Akbar Mazahéri, ce fleuve chez Hérodote a été confondu avec le Danube, de même l'Amou-Daria avec le Don. Josef Markwart a identifié ce fleuve au Syr-Daria (le Jaxartes), tout en ramenant le couple d'amoureux à deux « génies de l'eau ». Selon lui, « Zariadres serait *Apâm-napât* [le fils des eaux dans la mythologie Indo-iranienne] et Odatis serait *Anaitis* [Anâhitâ], la Vénus persique et le Tanaïs a le sens large de la mer séparant l'Est (l'Asie) de l'Ouest (l'Europe). » En effet, Odatis serait une princesse d'Europe et la preuve se trouverait dans l'histoire d'amour de *Gôchtâsp et Katâyoun* de Ferdowsi. Dans cette histoire le rôle de Zariadres est tenu par son frère Hystaspe ou Gôchtâsp et Odatis, nommée Katâyoun est la fille du roi de Byzance « Hroma ». Il convient de noter que Katâyoun est la déformation de Katarina ou Catherine que les Géorgiens, à la suite des Arméniens, prononcent Katavan. *op. cit.*, pp. 74-76.

[3] D'après Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, pp. 136-137.

Le thème de cette histoire d'amour d'origine aryenne se retrouve non seulement chez les Grecs et dans l'*Iliade* d'Homère mais encore dans le *Râmâyana* de Valmiky, sous l'aspect des amours de Râma et de Sîtâ. Mais, « chacune des trois branches des peuples aryens l'a, semble-t-il, interprété à sa manière[1]. » Dans les trois récits, les deux amants sont séparés en raison d'un obstacle géographique et naturel qu'est l'eau en général, mais aussi en raison des infranchissables préjugés politiques, religieux et sociaux. Chez les Grecs, c'est de l'histoire de l'enlèvement d'Hélène par Pâris, le prince de Troie. Hélène (la Grecque) aime Pâris ou Perséus (le Perse) et se laisse donc séduire avec plaisir. Là aussi c'est la mer qui limite les deux royaumes. De même, dans la version indienne, Sîtâ aime Râma et malgré tous les obstacles elle le suit volontiers dans la forêt, mais le rival de Râma l'enlève et l'enferme dans l'île de Ceylan que Râma, en franchissant la mer, libère. Il convient de noter que selon Aly Akbar Mazahéri, le thème du roman de *Zariadres et Odatis* a aussi inspiré Tchaïkovski dans le « Lac des Cygnes » (1877) où les cygnes blancs incarnent les Perses et les cygnes noirs les Grecs. Dans ce ballet musical, Odatis porte le nom d'Odette qui n'est que le nom iranien antique Vohudâthi ou Hudâta, tandis que Zariadres y est rendu par Siegfried (le *Sigurd* de la mythologie des Vikings) et « les deux amants sont séparés l'un de l'autre par l'*eau élémentaire*[2] ».

La structure du récit d'amour de *Zariadres et Odatis* se trouve dans la plupart des œuvres épiques ou romanesques persanes. Il s'agit en fait de l'histoire d'un amour harmonieux et équilibré qui assure la victoire de l'amour sur toute hostilité politique. Les principaux récits d'amour de *Châh-Nâmeh* comme *Gôchtâsp et Katâyoun, Zâl et Roudâbeh, Rostam et Tahmineh, Bîjen et Manîjeh* et *Ardéchir et Golnâr* en sont les témoins par excellence. Selon les recherches du savant persan Jalal Khaleghi Motlagh, l'origine d'un bon nombre des récits du *Châh-Nâmeh* remonte à l'époque des Parthes ou bien à celle des Mèdes[3]. Mais parmi toutes ces histoires d'amour, l'analogie des épisodes d'amour d'Ardéchir et de Golnâr, dans laquelle l'histoire se mêle au romanesque, avec la structure formelle du roman de Gorgâni, serait moins discutable. En effet, Ferdowsi l'a emprunté du « Livre des gestes d'Ardéchir, fils de Pâpak » ou *Kârnâmak i Artaxšêr i Pâpakân* qui est un petit roman en prose et raconte l'histoire, les guerres, les pérégrinations d'Ardéchir et sa vie en général[4]. Ce texte épico-romanesque est un texte important à deux titres. Il est l'un des très rares textes pehlevis de l'époque sassanide qui a été rédigé avant l'invasion des Arabes. Et le héros n'en est pas un

[1] Aly Akbar Mazahéri, *Le Rôle de la Persane dans l'Iran traditionnel*, p. 75.
[2] *Op. cit.*, p. 78.
[3] Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs o Râmîn* », pp. 273-298.
[4] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 78. -80.

personnage mythique comme Zariadres, mais un roi historique de l'Iran et le fondateur de la dynastie sassanide, Ardéchir1er.

La légende raconte qu'Ardéchir, le petit-fils d'un margrave et satrape de Perse au nom de Pâpak et le fils de Sâssân (un descendant du grand Darius) à l'âge de quinze ans est envoyé à la cour du roi Ardavân (le grand roi arsacide) afin d'y parfaire ses éducations. Ardéchir était déjà très avancé pour son âge, notamment en lettres et en cavalerie, pourtant « il était d'usage dans les familles nobles de confier les fils à un éducateur ayant, généralement, le rang au-dessous de celui de son élève[1]. » Un jour, au cours d'une partie de chasse, Ardéchir se permet de faire une remarque très sèche à l'un des fils du roi. Il tombe en disgrâce et par ordre du roi il est désormais relégué à l'écurie royale comme simple valet. Assis à la porte de l'écurie, Ardéchir passait son temps à jouer du tambourin et à chanter. L'esclave favorite du roi, Golnâr, le voit et s'éprend de lui. Toutes les nuits, dès que le roi s'endormait, elle le quittait et rejoignait Ardéchir jusqu'à l'aube.

Un jour, les astrologues informent le roi qu'un de ses domestiques, qui va s'enfuir pendant les trois jours suivants, le vaincra et conquerra le royaume. Golnâr trahit ce secret à Ardéchir qui décide de profiter de l'occasion. La nuit, Golnâr, après avoir pris une partie importante du trésor du roi, s'enfuit avec Ardéchir. Leur fuite est protégée par le Ciel et par un animal mystérieux qui incarne la Lumière de Gloire (le *khvarnah*), signe de la Royauté des rois mythique de l'Iran. Or, au matin, le grand astrologue confirme que, si on ne retrouve pas les fuyards avant trois jours, on ne les rattrapera plus jamais. La poursuite s'organise et, chemin faisant, on demande aux passants s'ils ont vu le couple. On répond une première fois au roi que les jeunes gens sont passés aussi vite que le vent et qu'un bélier courait après eux. Le deuxième jour, ils disent que le bélier courait auprès d'eux. Le troisième jour, les passants disent que le bélier avait sauté en croupe d'Ardéchir. Alors le sage qui accompagne Ardavân déclare : « La Gloire des Keyanides [les rois mythiques] est avec Ardéchir, il n'y a plus aucun moyen de le saisir. » Le roi équipe une grande armée pour lutter contre Ardéchir, mais vaincu, il est tué et, deux ans plus tard, Ctésiphon tombe aux mains du fondateur de la dynastie des Sassanides. Le roman raconte ensuite les merveilleuses aventures d'Ardéchir au cours desquelles il combat avec un dragon à sept têtes, il raconte également les différents amours d'Ardéchir jusqu'à la naissance de son fils Châpour[2].

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 344.
[2] Ce travail de recherche a emprunté le résumé de l'histoire d'Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, pp. 78-80 et l'a combiné avec celui présenté par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, PP. 344-346.

Il semble que l'ensemble des histoires d'amour du *Châh-Nâmeh*, fournissant à Gorgâni un certain nombre de thèmes et de motifs, interprètent aussi les traditions romanesques du pays qui remonte à la plus haute antiquité. Dans tous ces récits d'amour, le héros est un musicien qui aime l'épouse ou la favorite du roi. Il est souvent éduqué à la cour du roi et y accomplit ses devoirs chevaleresques. Les amants fixent un rendez-vous sur la terrasse ou dans le verger. Il y a l'ascension de l'amant jusqu'à la chambre de sa belle. Une nourrice magicienne intervient souvent au récit. Il y a l'épisode de l'ordalie par le feu et le pillage du trésor royal à l'instigation de l'amante. Il y a aussi la fuite et la poursuite des amants dans le désert ou dans la forêt. Et finalement, les récits s'achèvent par un règne long et prospère des amants[1]. En effet, dans cette tradition, la part principale de toute histoire épico-romanesque serait plutôt le règne. Gorgâni n'est pas inventeur de la légende mais il est un génie qui enrichit un canevas légendaire hérité de la tradition pour rédiger son roman.

b. Prototypes celto-iraniens de *Tristan et Iseut*

Les versions différentes de *Tristan et Iseut*, et l'absence de certains épisodes ou de détails dans les unes et les autres, rendent difficile le fait de trouver un modèle bien structuré de type spécifiquement romanesque (récit d'amour en général) de la légende dans la littérature celtique. Certes, les Celtes que ce soient les Gaulois continentaux, que ce soient les habitants de île de Bretagne ou de l'Irlande, auraient eu eux aussi leurs récits d'amour, dont quelques-uns, insérés dans les œuvres épiques irlandaises, nous sont parvenus. D'après une règle générale, les œuvres médiévales antérieures ou contemporaines de Chrétien de Troyes se classent selon trois sources d'inspiration. La « Matière de France » qui regroupe les chansons de geste. Ces chansons dont la plus célèbre est la *Chanson de Roland*, relatent les exploits guerriers de Charlemagne et de ses vassaux. La « Matière de Bretagne» qui réunit les romans arthuriens, auxquels Chrétien de Troyes donne véritablement naissance et relatent les aventure des chevaliers de la Table Ronde. Enfin, la « Matière antique » qui regroupe en fait les premiers romans, qui se distinguent des chansons de geste par leurs sujets. Vers la fin du XIIe siècle, le poète Jean Bodel, au début de sa *Chanson des Saisnes* écrit :

> N'en sont que trois materes a nul home vivant :
> De France et de Bretaigne et de Ronme la grant ;
> Ne de ces trois materes n'i a nule samblant.
> Li conte de Bretaigne si sont vain et plaisant,
> Et cil de Ronme sage et de sens aprendant,

[1] Voir Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, pp. 152-153.

Cil de France sont voir chascun jour aparant[1].

> Il n'y a que trois matières pour tout homme vivant : Celle de France, de Bretagne et de Rome la grande ; / Et de ces trois matières, chacune est différente. / Les récits de Bretagne sont si vains et plaisant ; / Ceux de Rome dispensent la sagesse / Et ceux de France sont toujours vrais.

Avant de repérer les récits d'amour du cycle épique irlandais, il ne serait pas inutile d'étudier un autre prototype persan de la légende. Il s'agit du roman d'amour de *Varqa et Golchâh* de ʾAyyûqî, antérieur de quelques années à *Wîs et Râmîn*. En effet, les prototypes étudiés du roman de Gorgâni ne contiennent pas certains motifs qui figurent dans celui de ʾAyyûqî. Les motifs complètent aussi bien le roman de *Wîs et Râmîn* que, dans une certaine mesure, la mosaïque des textes tristaniens. Il s'agit d'abord de l'enfance commune des amants (Varqa et Golchâh sont cousin et cousine) ; la revendication de la jeune fille par un ancien prétendant ; les hostilités armées, où l'un des proches des amants trouve la mort (le père de Varqa est tué) ; la séduction de la mère de la jeune fille à l'instar de Chahrou par de somptueux cadeaux ; le départ du héros à l'aventure ; l'anneau de reconnaissance ; un signe de reconnaissance jeté dans un liquide ; et enfin la mort de l'amante sur le corps de son amant.

Un épisode du roman de *Varqa et Golchâh* raconte que Varqa donne une bague à la jeune fille avant partir à l'aventure. En absence du jeune homme, Golchâh est forcée par un mariage contraint, mais avant partir avec son mari, le roi de Syrie, elle donne la bague de Varqa à un esclave plein de sagesse pour qu'il l'apporte au Yémen (v. 1390)[2]. Varqa, furieux, part en Syrie à la recherche de Golchâh, mais attaqué par quarante voleurs il tombe demi-mort aux portes de la ville (Damas) près d'une source. Par chance, le roi (l'époux de Golchâh) en revenant de la chasse le trouve sur son chemin et l'emmène chez lui (v. 1596). Hébergé et soigné dans le palais de son amie, à l'instar de Tristan chez Iseut, Varqa cache son identité, se fait passer pour un marchand et cherche à communiquer avec Golchâh. Il jette la bague[3] dans une coupe de lait destinée à Golchâh et celle-ci, reconnaissant la bague, révèle à son mari la vraie identité de Varqa ainsi que leur histoire. Le roi les laisse seuls pour les observer en cachette (analogue à l'épisode où le roi Marc se cache dans l'arbre). Mais, au cours de ce

[1] Cité par Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 58.
[2] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *Le Roman de Varqa et Golchâh*, p. 20.
[3] Il convient de noter que le motif de la bague de reconnaissance se trouve dans l'histoire d'amour de Bîjen et de Manîjeh mais pas dans un liquide. Là, l'amant sous l'ordre du père de la jeune fille est prisonnier au fond d'un puits. Rostam, le héros d'Iran a pour mission de le libérer. Déguisé donc en marchand, il met sa bague dans un morceau de poulet que Manîjeh a mendié pour nourrir son amant. Ainsi, Bîjen s'assure de sa proche délivrance dès qu'il voit la bague. Voir Mohammad Mokri, *La Légende de Bîžan-u Manîža* [*Bîjen et Manîjeh*], *version populaire du sud du Kurdistan en langue gouranie (Épisode du Châh-Nâmeh, épopée iranienne)*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1966, pp. 176-177.

rendez-vous (contrairement à la ruse de Tristan et Iseut) les amants se bornent juste à déplorer leur sort. Le fait convainc le roi que leur amour est un amour chaste et pur. Mais Varqa, ne voulant pas détruire le bonheur d'un roi juste comme l'est le roi de Damas, et malgré les prières de Golchâh qui lui affirme qu'elle ne pourra pas supporter cette nouvelle séparation, prend congé du roi et repart. Il chevauche en chantant ses souffrances dans des poèmes et finalement perd connaissance et rend le dernier soupir. Son page l'enterre et prie de deux cavaliers qui passaient par là d'aller dire la nouvelle à Golchâh, ce qu'ils font. Golchâh se désespère longuement et demande au roi de l'emmener sur la tombe de Varqa. Elle se jette sur sa tombe et meurt de douleur (v. 2109)[1]. Cependant, dans ce récit persan, les amants reviennent à la vie grâce au Prophète qui les ressuscite miraculeusement.

Ce dénouement tragique, sans la réanimation, se trouve également dans le roman de *Khosrow et Chîrîn* de Nezâmi contemporain de Béroul, de Thomas et de Chrétien de Troyes. Le poète persan, lui aussi a probablement emprunté cette fin tragique d'une légende du roi sassanide Chosroês II [Khosrow] Parviz[2] (590-628 de l'ère chrétienne). Dans cette légende, Chîrouyeh, le fils de Chosroês II Parviz d'une autre femme (Maryam la fille du roi de Byzance) tue son père et demande la main de Chîrîn. Celle-ci accepte mais lui demande de voir le corps de son mari pour la dernière fois. Elle entre dans la chambre de funéraire, se poignarde, s'étend sur le corps du roi et, bouche sur bouche, expire.

Une variété de cette fin tragique (avec la réanimation) se trouve également dans les *Légendes sur les Nartes*. Soslan pour conquérir la belle Beduha, tue malgré lui le père de la fille. Celle-ci accepte se marier avec le héros mais lui demande de voir le corps de son père pour la dernière fois. Elle cache donc dans sa manche des ciseaux d'acier et devant le corps de son père les enfonce dans son cœur et tombe morte sur le cadavre. Soslan, rempli de chagrin, veille trois jours et trois nuits le corps de celle qu'il aimait. Soudain il voit un serpent qui sort du tombeau et rampe vers le corps de Beduha. Il coupe le serpent en deux avec son épée. Le tronçon de la queue reste immobile, mais le tronçon de la tête rentre dans le trou d'où il est sorti. Soslan surveille et voit comment le serpent avec une perle qu'il avait dans sa bouche frotte sa blessure et ses deux tronçons se ressoudent. Cette fois-ci Soslan le tue complètement et lui tire la perle de la bouche, en frotte la blessure de Beduha, et celle-ci ressuscite. Elle ouvre ses yeux, s'étire et dit au héros : « J'ai longtemps dormi ! », et Soslan lui dit : « Oui très

[1] Assadullah Souren Melikian-Chirvâni, *Le Roman de Varqa et Golchâh*, p. 21.

[2] D'après les *Chroniques de Tabari* (l'historien iranien né en 839 au Tabarestan) qui relatent l'histoire du monde et des rois depuis la création jusqu'à la naissance de Mahomet, et aussi l'histoire du monde musulman pendant les trois premiers siècles de l'hégire, la belle Chîrîn, d'origine arménienne était l'épouse favorite de Chosroês II Parviz. Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, p. 222. Voir aussi Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, chapitre IX, p. 475.

longtemps ». Il la retire du tombeau et l'emmène chez lui et vivent ensemble comme mari et femme, dans le bonheur d'un amour mutuel[1].

Quant au motif de signe de reconnaissance jeté dans un liquide, la *Folie Tristan* d'Oxford raconte que Tristan chassé du château reste toujours dans la ville et pour communiquer avec Iseut il taille des copeaux et les mettent dans une source qui passe vers la chambre d'Iseut :

> De mun canivet les cospels fis
> K'erent enseignes entre nus,
> Quant me plaiseit venir a vus.
> Une funtein iloc surdeit
> Ki devers la chambre curreit.
> En l'ewe jetai les cospels,
> Aval les porta li rusels.
> Quant veïez la doleüre,
> Si veïez ben a dreiture. (vv. 784-792.)
>
> Avec mon canif, je taillais des copeaux qui étaient autant de signes entre nous quand j'avais envie de vous rencontrer. Une source jaillissait de cet endroit et se dirigeait ensuite vers votre chambre. Je jetais les copeaux dans l'eau et le courant les emporta plus bas. Quand vous aperceviez ces copeaux vous étiez sûre.

La version d'Eilhart mentionne les mêmes indications. Chez lui, Tristan pour fixer un rendez-vous avec Iseut dans le verger, gravait son message (une croix) sur un morceau de copeau et avec le feuillage les jetait dans l'eau de la fontaine qui traversait la chambre de d'Iseut :

> Quand des feuilles passeront dans l'eau de la fontaine qui traverse sa chambre, elle devra aller vite guetter la venue d'un copeau sur lequel sera peinte, puisque hélas ! Je ne puis lui parler avec des mots, une croix à cinq branches. Lorsqu'elle trouvera la croix, je serai, que ce soit la nuit ou le jour, sous le tilleul qui se dresse auprès de la fontaine dont l'eau traverse sa chambre. (*Tristrant et Isald*, pp. 109-110)

Un des manuscrits gallois qui a conservé quelques traits de la légende, raconte aussi que Marc avait une très belle femme qui se nommait Essyllt et elle était amoureuse de Tristan, fils de la sœur de Marc. Les deux amants se rencontraient en cachette, et Tristan donnait des rendez-vous à Essyllt soit en lançant des copeaux de bois « dans le ruisseau qui traversait la chambre de la femme, soit en envoyant un messager la prévenir[2]. » En effet, l'architecture

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 95-101.
[2] Jean Markale, *Le Roi Arthur et la société celtique*, Paris, Payot, 1976, p. 307.

d'un château fort médiéval, où la chambre royale est en général dans la partie la plus haute du château nommé le donjon, rend presque impossible qu'un ruisseau puisse traverser « la chambre royale » ou « se diriger vers la chambre ». Guy Fourquin qui a consacré un chapitre de son livre *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, aux premières constructions fortifiées du Moyen Âge, écrit qu'à partir de 950 jusqu'à la fin du XIIe siècle un château :

> C'était une enceinte — simple palissade de bois au début —, protégée par sa position sur une éminence naturelle ou faite de terre rapportée (*la motte*), ou bien bordée par une rivière. Tout autour, on creusait des fossés. À l'intérieur, au point le plus facile à défendre, une tour, plus tard nommée *donjon* (*dungio* dérive de *dominus*), qui a souvent donné son nom à l'ensemble (*turris= tour*, mais aussi *fortresse*, *château*) et présentait la pièce maîtresse du tout[1].

Chez Béroul cette architecture correspond exactement à celle du château de Marc situé à la cité de Lantien, où « Tristan descend dans le fossé et gagne précipitamment la grande salle » pour atteindre la chambre du roi (vv. 2453-2460). Protégé probablement par des murs, mais facile d'accès, le donjon serait donc le centre vital du château où le noble chien de Tristan, Husdent, a aussi le droit de s'abriter. « Le chien guettait depuis le donjon, car il était fort inquiet de ne plus revoir son maître » (vv. 1446-1447). En effet, il est difficile de distinguer chez Béroul la différence entre une salle et une chambre. Parfois il parle de salle comme l'endroit où ses personnages dorment, « le soir, après le repas du roi, ils se couchèrent dans la salle » (vv. 679-680), tandis que c'est dans « la chambre » qu'a eu lieu l'épisode de la farine répandue par le nain Frocin où Tristan et Iseut sont liés par les trois barons :

> Sor la flor, chauz, li sanc parut.
> Li rois choisis el lit le sanc :
> Vermel en furent li drap blanc.
> Et sor la flor en pert la trace,
> Du saut. Li rois Tristran menace.
> Li trois baron sont en la chanbre,
> Tristran par ire an son li prenent. (vv. 766-771)

> Sur la farine, apparut le sang, tout chaud. Le roi aperçut le sang sur le lit. Les draps blancs étaient tout vermeils et, sur la fleur de farine, on distinguait la trace du saut. Le roi menace Tristan. Les trois barons sont dans la chambre. Furieux, ils saisissent Tristan dans son lit.

[1] Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, p. 84.

Et parfois il en parle comme la pièce principale du palais où il tient des réunions avec ses barons : « Dans son palais, le roi Marc tenait sa cour de justice avec ses barons ; ceux-ci emplissaient la salle » (vv. 1863-1865). Il est aussi possible que les deux termes désignent une seule pièce d'habitation dont la chambre royale soit à côté pour permettre un peu plus d'intimité pour le roi et la reine. On lit chez Béroul que Tristan dit à Iseut :

> Puis que chanbre me fu vee(e),
> Ne puis ne poi a vos parler. (vv. 104-105)
>
> Depuis que la chambre royale me fut interdite et qu'on m'a empêché de vous parler.

Philippe Ariès souligne qu'au Moyen Âge, les châteaux n'avaient pas de chambre au sens actuel du mot : « Il est vrai que toutes ces pièces étaient en enfilade, sans couloir ou espace central de communication, ce qui ne permettait donc pas de s'isoler et de faire respecter une véritable intimité, comme l'architecture du XVIIIe siècle la rendra possible[1]. » Ainsi, l'espace intime n'avait pas un rôle majeur et il s'avère que tout le monde vivait ensembe allant même jusqu'à faire du lit un espace commun.

Chez Eilhart von Oberg, Tristan, accompagné par les chevaliers de la cour d'Arthur, passe une nuit dans le château de Marc qui avait placé des faux près du lit d'Iseut. Tristan, voulant rejoindre son amie, s'y blesse. Pour l'aider, tous ses compagnons s'y blessent volontairement. L'auteur explique :

> En ces temps reculés — c'est la vérité — les rois avaient de grandes salles, car ils ne disposaient pas de confortables chambres comme les seigneurs de périodes plus récentes. Il en était ainsi à la cour de Marck. Ses hôtes ne pouvaient se reposer nulle part dans la fortresse, si ce n'est dans la grande salle. Ils étaient couchés tous les uns à côté des autres. Mais ainsi qu'on en avait alors l'habitude, le roi et son épouse étaient couchés à l'autre extrémité de la salle. Ils avaient alors coutume de dormir dans des lits distincts.
>
> (*Tristrant et Isald*, pp. 147-148)

Cependant le texte de Béroul mentionne précisément qu'entre le lit de Tristan et celui du roi « il y avait bien la longueur d'une lance » (vv. 694-695) et en plus, Périnis, dort lui aussi dans la chambre royale :

[1] Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 23.

Li ros a sa chanbre revient ;
Li nain, que la chandele tient,
Vient avec lui. Tristran faisoit
Senblant comme se il dormoit,
Quar il ronfloit forment du nes.
Seus en la chanbre fu remés,
Fors tant que a ses piés gesoit
Pirinis, qui ne s'esmovoit,
Et la roine a son lit jut. (vv. 757-765)

Le roi revient dans sa chambre ; le nain l'accompagne en tenant la chandelle. Tristan faisait semblant de dormir car il ronflait bruyamment du nez. Il n'y avait personne d'autre dans la chambre sauf Périnis immobile et couché à ses pieds et la reine allongée dans son lit.

De toute façon, même si la chambre ou la salle en question est située au rez-de-chaussée et non pas dans le donjon, l'existence d'un ruisseau qui puisse en plus traverser la chambre ou aller vers la chambre, à cause d'un climat assez froid et humide, serait discutable. En revanche, l'existence de tel ruisseau, pour rafraîchir l'habitat, pourrait être imaginable dans l'architecture des palais persans ou arabes à cause d'un climat chaud et sec. Le roman médiéval de *Samak-é 'Ayyâr* (les aventures de Samak) dont l'histoire du récit remonte à l'époque parthe, donne quelques exemples de cette architecture où un bassin rempli de poissons est au centre de la grande salle d'un palais et les petits ruisseaux traversent les chambres[1]. Ici, il serait assez intéressant de parler également de l'architecture de la « Tour-aux Pucelles » figurée dans le *Conte de Floire et Blanchefleur*. Le conteur décrit que le palais de l'émir à Babylone, dont le troisième étage a été consacré aux cent quarante jeunes filles, était entouré par un verger paradisiaque et un fleuve de « Paradis, qu'on appelle l'Euphrate », y courait :

> Dans le marbre cristallin il y a une canalisation bien faite par laquelle monte jusqu'au troisième étage l'eau d'une source claire et pure. L'architecte a été très habile : il a fait redescendre l'eau du troisième étage par le pilier ; par la conduite, l'eau dessert chaque étage. Les dames qui sont dans la tour en prennent quand elles en ont besoin. Dans les étages il y a des chambres, cent quarante en tout ; nul mortel n'en verra jamais de plus agréables[2].

[1] Le roman de *Samak-é 'Ayyâr* a été probablement rédigé entre les XIIe et XIIIe siècles de l'ère chrétienne par Faramarz b. Khodadad Arradjani. C'est un texte majeur de la littérature narrative de la prose persane classique et l'un des plus anciens du genre narratif. Voir Faramarz b. Khodadad Arradjani, *Samak-é 'Ayyâr*, édité par Parviz Natel Khanlari, 5 vols, Téhéran, Éditions Sokhan, 1959-1963. Le tome premier du roman dont l'introduction est d'Henri Massé, est partiellement traduit en français (230 pages sur 644 pages) par Frédérique Razavi : *Faramarz fils de Khodadad. Samak-é 'Ayyâr*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose, 1972.
[2] Jean-Luc Leclanche, *Le Conte de Floire et Blanchefleur*, pp. 37-38.

Or, le ruisseau qui sert au véhicule au signal se trouve dans un certain nombre de récits populaires persans, surtout par rapport aux rois sassanides. D'après un fait historique, Châpour1er (le vainqueur de Valérien) réprime d'abord la rébellion d'Arménie ensuite il part à Mésopotamie et assiège la ville d'Al Hadr (actuel Irak) qui avait une imposante forteresse. La fille du roi arabe, amoureuse déjà de Châpour, trahit son père et livre la cité à l'armée du roi persan[1]. Un récit populaire raconte que cette fille (Nadîra) jette des brins de paille dans le canal qui passait au-dessus de la cité et enseigne ainsi au roi l'endroit où l'armée peut pénétrer dans la ville. Une autre histoire raconte que la princesse du Yémen, amoureuse du fils du roi d'Égypte, pour introduire le jeune prince dans le palais, laisse tomber son mouchoir dans le ruisseau qui sortait du verger du palais[2].

Il faut rappeler que cet épisode de liquide porteur d'un message ne figure pas dans le roman de Gorgâni. Mais chez lui, Râmîn étant un archer émérite comme Tristan, pour signaler sa présence à Wîs enfermée par Maubad dans le château inaccessible, lance une flèche gravée de son nom avec une telle précision qu'elle pénètre dans la chambre de Wîs et se fiche dans le bois de son lit :

> Il [Râmîn] posa sur la corde un trait à quatre plumes qui, prompt comme l'éclaire s'élança de sa main, tandis qu'il lui disait : « Volatile béni ! Tu es mon messager auprès de l'être aimée ; toi qui portes partout message de trépas, porte à présent de moi le message d'union. » La flèche s'éleva, tout comme il le voulait, jusqu'au toit qui cachait le soleil des beautés, puis descendant du toit vers le logis de Wîs, s'enfonça dans le bois du lit à pieds de lion. […]. Wîs, ayant vu le trait de celui qu'elle aimait, portant son nom tracé à titre de signal, donna mille baisers au nom de son amant. (Henri Massé, p. 223)

Cet épisode du roman persan trouverait dans une certaine mesure son analogie avec le lai *Milun* de Marie de France. Dans ce lai lorsque l'amante connaît le signe envoyé par son ami, juste comme Wîs, donne « Cent feiz le beise en plurant » sur son nom. (*Milun*, v. 228)[3]. Philippe Walter considère que ce lai de Marie de France « au prix d'une innovation assez étonnante dans l'amour tristanien » exorcise la fatalité tristanienne et se termine par un mariage[4]. Ainsi, on pourrait admettre également l'argument de Pierre Gallais qui conclut « ce

[1] Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, p. 183.
[2] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, p. 133.
[3] « De sun ami cunut le nun /Cent feiz le beise en plurant. » Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, p. 132.
[4] Philippe Walter, *Mémoire du temps : fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 184.

nom auquel Wîs donne « mille baisers » si l'on en juge d'après ce lai, Iseut devait le faire à celui de Tristan dans le *Lai du Chevrefeuille*[1] ».

Bref, dans tous les exemples donnés, l'élément qui porte un message, sous forme d'un liquide (ruisseau, verre du lait), ou d'un solide (baguette taillée, flèche ou copeaux de bois), pourrait être les deux modalités d'une même astuce qui se transforme d'un récit à l'autre. Il convient de noter qu'on peut également trouver les sources celtiques du motif de baguette taillée, par exemple dans l'épopée Irlandaise, mais comme signale Pierre Gallais : « Le malheur est qu'aucune de ces baguettes ne fixe un rendez-vous d'amour : elles sont généralement taillées, gravées et disposées pour retarder quelqu'un ou une troupe[2]. »

b-a. Repère de la Matière antique

Tout au long du Moyen Âge français, la littérature de l'Antiquité païenne n'avait jamais cessé d'être lue, vénérée même et tenue pour modèle[3]. En effet, l'adaptation des œuvres de l'Antiquité latine, parmi lesquels les plus inspirés sont les romans de *Thèbes*, d'*Enéas* et de *Troie* constitue la Matière antique. Cette matière procure non seulement aux œuvres romanesques du XIIe siècle l'esquisse des faits et des aventures archétypales, mais également la thématique : les exploits guerriers, la politique, les intrigues amoureuses, le merveilleux et la morale. Le roman antique est en fait le lieu par excellence où saisir l'« émergence », la « flexibilité » et l'« irradiation » du mythe[4]. Dans ce sens, les récits romanesques du Moyen Âge constituent une sorte de transition entre les romans antiques et l'épopée où, pour sa part, le roman antique se fait plus clairement illustration des aventures, du destin d'un personnage unique. Et d'une façon plus générale, les romans de *Tristan*, même si aucun n'est complet, retracent le parcours d'un personnage-héros de sa naissance jusqu'à sa mort, ce qu'Emmanuèle Baumgartner appelle une « structure biographique » qui calque « le temps du récit sur le modèle du temps humain[5] ».

Le roman antique fait également une large place à la description de la passion. Cette description est le plus souvent menée par le narrateur comme dans l'*Enéas*, mais parfois comme dans le roman de *Troie*, c'est le personnage lui-même qui parle de sa passion[6]. De ce point de vue, il serait aussi possible d'établir des relations entre les romans antiques et ceux de *Tristan*, notamment avec la version de Thomas qui se distingue de la version commune par

[1] Pierre Gallais, *op. cit.*, p. 132.
[2] *Ibidem*.
[3] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 58.
[4] Les termes sont empruntés de Pierre Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*.
[5] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 25.
[6] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 24.

des amples descriptions, longs débats et monologues. Et comme l'indique Emmanuèle Baumgartner ces caractéristiques sont propres aux romans antiques[1]. Ainsi, il serait légitime de rechercher les origines de certains épisodes des romans de *Tristan* dans la vieille mythologie grecque. Les épisodes de la voile noire et du Morholt par exemple seraient plus clairement un emprunt indirect de l'histoire de Thésée et du Minotaure. Certes, le Morholt n'est pas un monstre comme le Minotaure mais comme lui il prélève annuellement un impôt humain dans un royaume voisin du sien. Il vient chercher de la Cornouailles des jeunes gens qu'il ramène chez lui et qui disparaissent à tout jamais. Chez Eilhart, Morholt demande au roi Marc un enfant sur trois de son pays, âgé de quinze ans. Les garçons sont destinés à être ses serfs, et les filles doivent travailler dans son bordel :

> J'irai prendre moi-même sans tarder filles et garçons, laïcs et clercs, tant les riches que les pauvres. Les garçons sont destinés à être mes serfs, et les fillettes, je les mettrai dans mon bordel pour que, soir et matin, elles gagnent pour moi beaucoup de pièces de monnaie.
>
> (*Tristrant et Isald*, p. 50)

Une version mythique de ce géant qui réclame les jeunes gens comme tribut, a été également conservée dans les *Légendes sur les Nartes*. La légende raconte que le géant Mukara, fils de la Force, sort au fond de la mer et demande aux Nartes qui habitent sur sa colline au bord de la mer, un tribut de jeunes filles : « Vos ancêtres payaient à mes ancêtres un tribut de jeunes filles. Il y a de longues années que je ne vous l'ai pas réclamé. Envoyez-le-moi, sinon je viendrai le prendre de force. » Batraz, qui se cachait dans le ciel, descend et lui dit : « Ne m'oblige pas à aller jusqu'à toi. Sinon, sache que je suis Batraz, le Narte que tu ne connais pas. Et ne pense pas que tu pourras te cacher au fond de la mer : je suis venu pour me mesurer avec toi, sors et viens à ma rencontre ! » Un grand duel commence et Batraz tue le géant et libère les jeunes filles enfermées dans la tour du géant et lui-même remonte vivement au ciel et s'y cache[2].

Quant à l'épisode de la voile noire, la mythologie grecque raconte que Thésée va combattre le Minotaure et promet à son père Egée qu'en cas de victoire, il hissera des voiles blanches à son navire, dans le cas contraire des voiles noires. Mais frappé d'égarement par suite des malédictions d'Ariane, il oublie de changer des voiles. Egée qui guettait son retour sur la côte, voyant la couleur des voiles, croit son fils perdu, et se précipite dans la mer qui,

[1] *Op. cit.*, p. 25.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 192-195.

depuis, porte son nom, la Mer Egée[1]. En effet, le motif de la voile noire de la mythologie grecque, repris par les auteurs de *Tristan* causera la mort du héros qui attend la venue salvatrice de son guérisseur, Iseut la Blonde. La version de Thomas raconte que Tristan, blessé par une arme empoisonnée, demande à un ami fidèle d'aller quérir Iseut. Si elle accepte de venir le sauver, la nef devra arborer des voiles blanches, dans le cas contraire, des voiles noires. Iseut aux Blanches Mains surprend la conversation et, de jalousie, quand la nef paraît au large de la côte, elle annonce des voiles noires et Tristan, désespéré, se laisse mourir :

> Vent sa femme Ysolt devant lui ;
> Purpense de grant engin,
> Dit : « Amis, or vent Kaherdin.
> Sa nef ai veüe en la mer,
> […]
> Tristran tresalt de la novel,
> Dit a Ysolt : « Amie bele,
> Savez pur veir que c'est sa nef ?
> Or me dites quel est le tref. »
> Ço dit Ysolt : « Jol sai pur veir.
> Sachez que le sigle est tut neir.
> Trait l'unt amunt e levé halt
> Pur ço que li venz lur falt. » (Thomas, vv. 1742-1758)

> Sa femme Yseut se présenta devant lui. Elle avait médité un terrible plan : « Ami, lui dit-elle, voici qu'arrive Kaherdin. J'ai aperçu son navire sur la mer. […] Tristan tressaille à cette nouvelle. Il dit à Yseut : « Belle amie, êtes-vous certaine que c'est son navire ? Dites-moi alors de quelle couleur est la voile !
> - Je suis parfaitement sûre que c'est son navire. Sachez que la voile est toute noire. Elle est hissée bien haut parce que le vent fait défaut. »

Cependant, d'après Alain Corbellari, le motif de la voile noire possède dans les deux récits un rôle structural presque antinomique : « Alors que Thésée est lui-même à bord du navire et que sa vie n'est en danger dans la légende grecque, c'est bien de la mort du héros qu'il s'agit dans le récit français. L'assimilation du suicide d'Egée avec la mort languissante de Tristan apparaît pour le moins problématique[2]. »

Or, une variante de ce motif se trouve aussi dans les légendes des Nartes. Les deux frères jumeaux, Aehsaertaeg et Aehsar, suivant la trace sanglante de l'oiseau qui volait chaque année la pomme d'or de l'arbre mythique des Nartes, arrivent au bord de la mer. Aehsaertaeg dit à son frère aîné :

[1] Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 133.
[2] Alain Corbellari, « La Légende tristanienne et la mythologie indo-européenne. À propos du *Gant de verre* de Philippe Walter », dans *Vox Romanica*, Annales Helvetici, n° 52, 1993, p. 144.

> Je vais descendre au fond de la mer. Attends-moi sur le rivage. Si la mer se couvre d'écume rouge, c'est que je ne pourrai plus te servir ; si elle porte une écume blanche, alors, attends-moi jusqu'au même jour de l'autre année[1].

La légende raconte ensuite comment le frère cadet tue par erreur son frère et désespéré se suicide et met fin ainsi à sa vie. Un autre épisode tristanien, qui, selon les médiévistes, Philippe Walter et Jacques Ribard, relève à la fois de la mythologie grecque et celtique est la difformité du roi Marc : il a des oreilles de cheval (il faudra y revenir). À côté de cette difformité qui a affligé le malheureux roi Marc, il y a encore d'autres éléments semi-mythiques à étudier. La reine d'Irlande est une magicienne habile à « bouillir » le philtre d'amour et sa fille Iseut est une guérisseuse. Mais elles évoquent plutôt les sorcières scythiques ou les Druides celtes et les Mages zoroastriens que les sorcières grecques (il faudra y revenir).

b-b. De la Matière antique à la Matière de Bretagne

La Matière de Bretagne désigne un « ensemble de textes disparates, tant par le contexte historique, social et culturel dans lequel ils ont été écrits que par les genres littéraires auxquels ils appartiennent[2]. » Ces textes, répandus dans tout le monde féodal d'Occident, de la Norvège à la Sicile et à l'Allemagne[3], reflètent en fait aussi bien le souvenir déformé d'un certain événement historique que des éléments folkloriques des divers peuples indo-européens. Pourtant, la question des origines et des sources de ces textes « a suscité et suscite toujours des débats animés[4]. » La chronologie des œuvres romanesques qui surgissent dans le dernier tiers du XIIe siècle remonte à l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth. Parue entre 1136 et 1138, c'est une œuvre en prose latine où l'auteur en utilisant des récits oraux authentiquement celtiques, raconte pour la première fois l'histoire d'un certain roi-héros Arthur. Geoffroy de Monmouth s'est efforcé, dans ce texte à prétention historique, de donner ses lettres de noblesse au peuple breton. Il crée une soudure entre un lointain passé troyen et un passé héroïque plus proche, en faisant des bretons les descendants de Brutus, l'un des arrière-petits-fils d'Énée[5].

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 25.
[2] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 3.
[3] *Op. cit.*, p. 4.
[4] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, p. 80.
[5] L'*Historia regum Britanniae* relate la fuite d'Enée de Troie en flamme, la naissance de Brutus et l'arrivée des Troyens en Grande Bretagne, l'installation de la royauté jusqu'à César, les relations avec Rome, et enfin les dévastations causées par les Barbares appelés par le roi Vortigern. L'*Historia* s'achève sur le départ des Bretons,

En 1155, la France connaît une adaptation en vers de ces « fables bretonne » sous le titre de *Roman de Brut* grâce au Normand Robert Wace. Celui-ci greffe sur les récits transmis par son prédécesseur des traditions d'autres origines, traditions orales celtiques probablement, et il donne sa première forme littéraire à la légende de la Table Ronde. D'après Pierre Le Gentil, les peuples celtiques possédaient un très riche patrimoine de légendes confié à une caste de bardes (ménestrels celtes) professionnels et « ce vaste corpus a été par la suite recueilli, transcrit, voire christianisé, par des clercs irlandais et gallois[1]. » Mais selon Michel Stanesco, la christianisation des peuples celtiques n'a pas entraîné la disparition automatique des vieilles traditions[2]. En effet, sur les matériaux laissés par Geoffroy, Wace conçoit une « mise en roman » où il « ajoute à son modèle la plus ancienne mention connue de la Table Ronde destiné selon lui à prévenir toute querelle de préséance parmi les chevaliers d'Arthur[3]. » Si la figure héroïque de Charlemagne constitue la toile de fond de l'épopée médiévale française, l'œuvre de Geoffroy est la matrice de toutes les œuvres romanesques du XIIe siècle, où la figure mi-historique mi-légendaire d'Arthur est au centre.

Il est intéressant de noter que certains traits caractéristiques de Batraz, le héros de l'épopée narte trouvent une analogie à la fois avec ceux du roi Arthur et du roi Eochar, le roi historique des Alains. Bernard-S. Bachrach dans son livre *A History of the Alans in the West. From their first appearance in the sources of classical antiquity through the early Middle-Ages* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1973, pp. 109-116), étudie les contacts des Alains avec l'Armorique et le monde celte, et argumente sur le fait que la légende du roi Arthur est d'origine iranienne et le héros gallois n'est en fait que l'Alain Eochar.

Excellant au tir à l'arc, Batraz est le héros représentant de la caste des guerriers et dont au Moyen Âge le nom était le titre des rois alains[4]. Georges Dumézil fait correspondre ce héros semi-divin au dieu guerrier des Scytho-alains, Arès. Le sabre du héros comme le fameux Excalibur d'Arthur lui est consubstantiel. Le savant écrit : « Batraz ne pourra mourir que quand son épée sera jetée dans la mer Noire, d'où elle sortira en bondissant — et ce sera

---

qui se réfugient en Armorique, en Irlande et au pays de Galles. En effet, le récit de la naissance d'Arthur s'inspire à la fois des légendes d'Hercule et d'Alexandre, et les épisodes bibliques du péché de David et de la naissance de Salomon. Arthur est un souverain cultivé, digne de supplanter l'empereur de Rome. Le rayonnement de sa cour et sa sagesse attirent les jeunes chevaliers. Plus qu'un conquérant, Arthur apparaît comme un monarque civilisateur. Voir Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, pp. 11-12.

[1] Pierre Le Gentil, *La Littérature française du Moyen Âge*, p. 81.

[2] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 66.

[3] Pierre Le Gentil, *op. cit.*, p. 80.

[4] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 159.

l'éclair[1]. » Parvenu au terme de sa vie Batraz ordonne aux Nartes de jeter l'arme à la mer afin qu'il puisse mourir.

> Le parallélisme de cette scène avec la mort du roi Arthur a fait supposer que ce motif épique (comme d'ailleurs l'image de l'épée surnaturelle plantée en terre) aurait pu être emprunté par les Celtes aux cavaliers sarmates de l'armée romaine cantonnés en Grande-Bretagne du IIe au Ve siècle. Mais ce qui importe ici, c'est que Batraz a les traits d'un dieu-épée tel que le connaissaient les Alains et avant eux les Scythes[2].

La légende raconte que quand Batraz expire, Dieu laisse tomber sur lui trois larmes qui devient chacun un grand sanctuaire de l'Ossétie : Tarandjelos, Mykalgabyrtae et Rekom[3]. Le récit irlandais d'*Acallamh na Senorach*, « Entretien des deux Sages », fait probablement allusion à Batraz :

> Je me souviens de trois collines, elles sont sans âge ni défaut ; — le cerf gris aux trois andouillers y courait d'un côté à l'autre ; — je me souviens de trois églises qui appartenaient à un bon maître. Elles ne contenaient pas la voix des cloches, mais elles étaient entourées du nœud des druides[4].

Les auteurs de *Tristan* ont tous présenté la Cornouailles comme le cadre principal dans lequel presque toutes les actions de l'histoire se déroulent. Cependant, « deux cours, deux rois y sont en présence : Marc, roi de Cornouailles, qui réside tantôt à Lancien tantôt à Tintagel, Arthur, dont la cour se déplace mais reste assez proche, semble-t-il, de la terre de Marc[5]. » Ce déplacement des rois fait penser à une étendue géographique aussi vaste que l'étendu du peuple celte.

Chez Béroul, « le nom d'Arthur sert de référence et de point de repère pour un certain nombre de faits[6]. » Toutefois, les relations entre Marc et Arthur seraient constantes puisque le nain Frocin pour piéger Tristan, propose au roi de le faire porter un message à Arthur à Carduel :

> Di ton nevo q'au roi Arthur,

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*, p. 233.
[2] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *op. cit*., p. 159.
[3] Voir Georges Dumézil, *Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*, p. 235.
[4] Cité Françoise Le Roux, *les Druides*, p. 88.
[5] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 48.
[6] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle*, p. 239.

A Carduel, qui est clos de mur,
Covienge qu'il aut par matin ;
Un brief escrit an parchemin
Port a Arthur toz les galoz,
Bien seelé, a cire aclox. (vv. 647-653)

Dites à votre neveu de se rendre demain matin chez le roi Arthur dans la ville fortifiée de Carduel. Qu'il porte à Arthur au grand galop un message écrit sur un parchemin, bien scellé et fermé à la cire.

Une autre fois, le roi Arthur est à Isneldone[1] et Périnis le page d'Iseut y va pour transmettre le message de la reine par rapport au serment prévu dans le Mal Pas. « L'annonce de l'arrivée d'Arthur et de ses barons rassure Iseut, effraye les félons, provoque le revirement de Marc[2]. » C'est aussi dans cet épisode que le texte de Béroul donne une évocation très précise de ce souverain légendaire et de la Table Ronde :

Tant a enquis du roi novele
Que l'en li a dit bone et bele,
Que li rois ert a Isneldone.
Cele voie qui la s'adone
Vet li vaslez Yseut la bele.
A un pastor qui chalemele
A demandé : « Ou est li rois ?
-Sir, fait il, il sit au dois.
Ja verroiez la Table reonde,
Qui tornoie conme le monde.
Sa mesnie sit environ. » (vv. 3371-3380)

Il [Périnis] s'informe tellement sur le roi qu'on lui donne de bien bonnes nouvelles. Il se trouve à Isneldone. Le page d'Yseut la belle prit la route qui y conduisait. A un pâtre qui jouait du chalumeau, il demanda : « Où est le roi ? –Sire, fait-il, il est à table. Vous verrez la Table Ronde qui est circulaire comme l'univers. Ses chevaliers y siègent.

Philippe Walter pour le vers « qui tornoie conme le monde » donne une autre traduction et écrit : « La Table Ronde "tourne" comme les sphères célestes[3]. » Cependant, sachant que cette vérité scientifique (le monde tourne) ne sera relatée par Galilée que trois siècles plus tard, il est étonnant de voir qu'un conteur du XIIe siècle en parle. Il est aussi intéressant de noter qu'en persan « tcharkh-é gardân » qui littéralement signifie « la roue tournant » définit l'univers qui tourne. Cette expression dans le roman de *Wîs et Râmîn* a été

[1] D'après Philippe Walter cet endroit est Stirling au Nord-Ouest de Glasgow ou Segontium au pied du Snowdon. *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 177.
[2] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle*, p. 239.
[3] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 177.

mainte fois utilisée par Gorgâni pour désigner à la fois le lever ou le coucher du soleil et le changement des saisons.

Or, dans la version d'Eilhart von Oberg, la plus fidèle à celle de Béroul, après le retour d'Iseut à la cour de Marc, Tristan doit partir en exil. Il est bien reçu par Arthur et surtout par le neveu du roi Gauvin avec qui il se lie d'amitié. Tristan désire revoir Iseut et Gauvain suggère de chasser près du château de Marc. Par la suite se déroule l'épisode dans lequel Marc en plaçant des faux près du lit d'Iseut fait blesser Tristan et tous ses compagnons[1] :

> Lorsque le roi Artus eut appris que Tristrant, l'homme hardi, s'était blessé en se coupant, il le déplora fort et tous les autres furent consternés. Chacun disait à l'autre : « Cela va lui coûter la vie, car le maître de céans a tenu auparavant des propos tels que je ne pourrai pas lui procurer paix ni protection. […] Par malveillance, il [Gauvain] leur donna un conseil qui devait se révéler excellent. « Seigneurs, je vais vous dire ce que vous allez faire. Déclenchez un grand chahut et veillez à tous vous couper dans la bagarre. C'est ainsi qu'on tirera Tristrant d'affaire.
>
> (*Tristrant et Isald*, p. 149)

Chez Thomas, contrairement à la version de Béroul, le roi Arthur est à la marge du récit. Le conteur en introduisant un épisode qui selon lui, ne concerne pas l'histoire « A la matire n'afirt mie » (v. 730), raconte l'histoire de l'Orgueilleux, le géant amateur de barbe, et c'est au cours de cette histoire qu'il fait implicitement l'éloge de la grandeur du roi Arthur. Il raconte que ce géant affrontait les rois et leur arrachait la barbe du menton et se fabriquait ensuite une grande pelisse, bien ample qui traînait par terre. Le thème du géant amateur de barbe se trouve aussi dans la légende de *La Pelisse de Soslan*. Dans ce récit, Soslan pour se distinguer des autres, se fait faire une pelisse avec des peaux de crânes et les moustaches des ennemis des Nartes[2]. En effet, si Thomas introduit ce récit d'origine scytho-sarmato-alain dans son roman c'est pour raconter l'histoire du neveu de cet Orgueilleux qui voulait à son tour, conquérir la barbe du roi, au service duquel Tristan s'était mis lorsqu'il se trouvait en Espagne. C'est ainsi que Thomas avant de s'occuper de l'histoire du roi de l'Espagne et de Tristan, pour honorer le roi plus prestigieux du monde, fait allusion à Arthur :

> E pur ço qu'il est le plus halt,
> Reis de tere e d'onur,
> A lui mande pur s'amur,
> Qu'il face la sue escorcer

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, p. 41.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 81.

Pur hatlesce a lui emveier,
Car si grant honur lui fera
Que sur les altres sovereins,
Si volt li sa barbe eshalcer,
Si pur lui la metra as pels. (vv. 691-700)

Comme Arthur est le plus grand roi de la terre et le plus prestigieux, il [Grand Orgueilleux] lui demande en signe d'amitié d'écorcher son menton afin de lui envoyer ce titre de gloire ; lui-même lui fera un grand honneur en plaçant cette barbe au-dessus des autres ; comme Arthur est un roi éminent qui l'emporte sur tous les autres, il glorifiera sa barbe, à condition qu'il accepte de s'en défaire.

Or, un roi modèle indo-européen doit avoir une éducation plus élevée que son peuple. Georges Duby signale que la monarchie du XIe siècle, dans un esprit de *renovatio*, pour une renaissance du pouvoir impériale, ne permet pas « aux souverains de demeurer illettrés comme l'étaient naguère leurs ancêtres barbares[1]. » Chez Béroul, Marc, hormis sa difformité physique et ses défauts mentaux, est également un roi illettré. Pour lire le message de Tristan (écrit déjà par l'ermite Ogrin), il recourt à son chapelain :

Li rois esvelle son barnage.
Primes manda le chapelain,
Le brief li tent qu'a en la main.
Cil fraint la cire et lu le brief. (vv. 2510-2513)

Le roi fait réveiller ses barons. Il convoque d'abord son chapelain et lui tend la lettre qu'il tient dans la main. Celui-ci brise la cire et lit le texte.

Avec toutes ces indications, il semble que les auteurs de *Tristan* aient essayé, en liant l'image de Marc à celle d'Arthur, la plus parfaite et éminente, de faire plutôt une comparaison qu'une réhabilitation de l'aspect tyrannique ou déshonorant du roi Marc.

b-c. Origines celtiques de la légende de *Tristan*

D'après les recherches de Pierre Gallais, on ne peut pas trouver dans la littérature celtique antérieure à 1150, des témoignages directs d'une légende de Tristan et d'Iseut, ou même des histoires d'amours adultères comparables avec la légende. L'épopée irlandaise ignore complètement les protagonistes du roman et la date la plus ancienne des manuscrits gallois (les *Triades*, qui ont conservé quelques allusions aux noms des personnages), remonte

[1] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'Art et la société, 980-1420*, p. 30.

au milieu du XIIIe siècle. Selon le médiéviste, dans le Triade n° 19, Drystan est l'un des Trois soumetteurs d'ennemis de l'Ile de Bretagne. Dans le Triade n° 21 il est l'un des Trois porte-diadème de l'Ile de Bretagne (avec Hueil, le frère aîné de saint Gildas et Chei, le futur sénéchal Keu). Dans le Triade n° 26 il est l'un des Trois porchers puissants de l'Ile de Bretagne. L'histoire raconte que Drystan gardait les porcs de March, fils de Merichiawn pendant que le porcher allait porter un message à Essyllt. Dans le Triade n° 41 le nom de Drystan apparaît comme variante à celui d'un certain Morfran, comme l'un des Trois amoureux possesseurs de chevaux célèbres. En plus, ni Tristan ni Iseut ne sont pas cités dans les « Quatre branches » du *Mabinogi*. Dans le roman gallois de *Kulhwch*, écrit aux environs de 1100, Essyllt Vinwen (aux lèvres blanches) et Essyllt Vingul (aux lèvres minces) sont nommées parmi les dames de la cour d'Arthur. Dans le *Songe de Ronabwy* (une œuvre du début du XIIIe siècle) March et Drystan sont présentés comme les conseillers d'Arthur. Là, March est le cousin germain d'Arthur et le chef des hommes de Llychlyn (Scandinave). Aucun des personnages n'est cité dans la *Poésie galloise*, ainsi que Geoffrey de Monmouth ignore complètement Drystan, Essyllt et March alors qu'il connaît Kei, Gauvain, Loth, Urien, Yder, etc[1].

Cependant, dans un manuscrit gallois fort tardif (milieu du XVIe siècle) est figuré un épisode qui pourrait être considéré comme le reflet fidèle de l'histoire primitive. Ce passage, emprunté à Jean Markale, raconte que Trystan et Essyllt accompagnés par une suivante (Gowg Hafdydd) et un page (Bach Bychan) s'enfuient dans le bois de Kelyddon. March prie du roi Arthur, son cousin germain de le venger de Trystan. L'armée d'Arthur cerne le bois de Kelyddon, mais Trystan traverse les trois rangées de guerriers sans que personne n'ose l'attaquer. Kaï le long, amoureux de la suivante d'Essyllt, Gowg Hafdydd, informe Essyllt que Trystan a réussi à s'échapper. Pour cette bonne nouvelle, en revanche, il lui demande la main de sa suivante. Arthur envoie ensuite à Trystan des musiciens et des poètes pour le faire sortir de sa colère. Finalement, Gwalchmai (Gauvain) comme le « chef de la paix » réussit à amener Trystan à Arthur. Celui-ci s'entretient avec les deux rivaux, mais ni Trystan ni March ne voulaient se passer d'Essyllt. Alors le roi Arthur décide de rendre une décision pour mettre fin à la querelle entre deux parents. Arthur décide alors que l'un des deux amoureux aurait Essyllt pendant qu'il y a des feuilles sur les arbres, l'autre quand il n'y en a pas. March choisit l'époque où il n'y a pas de feuilles parce qu'alors les nuits sont plus longues, mais Essyllt

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, pp. 77-79.

réplique que le houx, le lierre et l'if gardent leurs feuilles toute leur vie et qu'elle sera à Trystan tant qu'il vivra[1].

Ce jugement assez singulier du roi Arthur apporte d'une part une fin heureuse pour la légende qui ne s'accorde guère avec la légende tragique des amours de Tristan et d'Iseut. D'autre part, « le roi Arthur et son entourage y jouent un rôle de premier plan, ce qui est l'indice d'une époque relativement basse, car il semble assuré qu'à l'origine les amants de Cornouailles n'avaient rien à faire avec la cour arthurienne[2]. » Toutefois, à part des fragments qui constituent çà et là les témoignages celtiques de l'histoire, l'épopée Irlandaise, ignorant totalement ce récit d'amour, conserve cependant quelques motifs introduits dans le roman de *Tristan et Iseut*.

b-c-a. Prototype irlandais du roman de *Tristan*

L'histoire de *Diarmaid et Grainne* appartient au cycle de Finn qui semble s'être développé à partir du Xe siècle, car la version la plus complète du récit se trouve dans un manuscrit du XVIIe ou du XVIIIe siècle[3]. Pour certains celtisants comme Jean Markale, cette histoire est l'archétype direct de la légende de Tristan[4]. Et pour certains autres comme Emmanuèle Baumgartner cette épopée est dérivée d'un *Tristan* primitif :

> Ni la saga de Diarmaid et de Grainne ni celle de Deirdre et de Neisu, qu'on a également rapprochée du *Tristan*, n'en sont cependant la source directe et on a à juste titre insisté sur les différences qui séparent à tous les niveaux les récits irlandais et français. Mais les sagas permettent d'entrevoir comment les conteurs gallois ont utilisé des schèmes narratifs préexistants et une image essentiellement tragique de la passion pour donner corps à l'histoire de Tristan, donner une histoire commune à des personnages que rien, à l'origine, ne reliait[5].

La saga de *Diarmaid et Grainne* raconte[6] que le vieux roi Finn demande en mariage Grainne, la fille du roi Cormac. Elle lui impose une épreuve et après l'accomplissement de cette épreuve Grainne accepte d'épouser Finn. Mais le jour du banquet de fiançailles, elle se rend compte de l'âge de son futur mari, le prend en haine et jette les yeux sur la beauté du héros du roi, Diarmaid. Au cours du festin, elle verse dans le vin de Finn et de ses guerriers un

[1] Jean Markale, *Le Roi Arthur et la société celtique*, pp. 340-341. Voir aussi Pierre Gallais, *op. cit*., p. 78.
[2] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, p. 78.
[3] *Op. cit*., p. 80.
[4] Jean Markale, *op. cit*., p. 266.
[5] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, pp. 17-18.
[6] Ce travail de recherche, pour ses arguments, s'appuie sur le résumé emprunté de Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental*, pp. 80-82.

narcotique, puis elle impose à Diarmaid une *geis* (une injonction sur l'honneur, à laquelle le héros ne peut se soustraire) de l'enlever et de s'enfuir. Ce dernier malgré lui s'enfuit avec elle. Quand Finn se réveille et remarque alors leur disparition, il décide d'envoyer à leur poursuite ses guerriers. Mais les hommes de Finn, notamment le fils et le petit-fils du vieux chef choisissent la fidélité à leur camarade Diarmaid et le protègent. Finn va donc lui-même les poursuivre à travers l'Irlande (à l'instar du roi Maubad qui parcourt le pays à la recherche de Wîs). Au cours de cette poursuite Diarmaid confie Grainne à son père nourricier le dieu Oenghus, fils de Dagda et commence à construire une maison à sept portes pour se réfugier. La maison est entourée par les Fénians, mais Oscar, le petit-fils de Finn pour prévenir Diarmaid lui envoie Bran, le chien de Finn (cet épisode correspond avec celui de Husdent le chien de Tristan). Diarmaid pour se sauver fait un bond gigantesque par-dessus le mur de sa maison et toute l'armée, il s'enfonce dans la forêt et rejoint Grainne et Oenghus (cette scène évoque aussi le saut de Tristan chez Béroul).

Or, dans l'épopée irlandaise, Diarmaid ne voulant pas trahir son roi, durant toute la poursuite reste fidèle sur honneur et ne partage pas la couche de Grainne. Dans une version, on le voit placer entre eux une pierre froide, dans une autre un pain non rompu ou un morceau de viande pour que Finn puisse toujours retrouver sa piste et sache que le héros est resté innocent. En effet, l'objet placé entre les couches des amants affirmerait qu'ils n'ont pas fait l'amour. Toutefois, les allusions d'une scène est en contradiction avec celle de l'objet placé entre les deux personnages. Dans la forêt, Diarmaid et Grainne sont réfugiés dans les branches d'un immense sorbier. Le propriétaire de l'arbre dont les baies assurent une éternelle jeunesse est un géant monstrueux qui n'a qu'un œil. Il veut arrêter Grainne qui a envie de manger les baies parce qu'elle est enceinte, et Diarmaid, au moyen de la propre massue de fer du géant, le tue. Mais, selon certaines versions, Diarmaid respecte Grainne jusqu'au jour où celle-ci le provoque et le contraint à la prendre. Dans un manuscrit du XVIIe siècle, l'occasion de ce défi est une éclaboussure d'eau que Grainne a reçue sur la cuisse et elle dit à son compagnon que l'eau est plus hardie que lui. Cet épisode qui provoque une explication se trouve dans la version de *Tristan* de Thomas. Un jour Tristan avec Iseut aux Mains Blanches et son frère Kaherdin voulaient se participer dans une fête. Le cheval d'Iseut glisse dans une petite flaque d'eau qui jaillit et gicle jusqu'aux cuisses d'Iseut. Elle commence à rire comme une folle et devant la curiosité de son frère dit :

« Ge ris de mon pensé,
D'une aventure que avint,

E por ce ris que m'en sovint.
Ceste aigue, que ci esclata,
Sor mes cuisses plus haut monta
Que unques main d'ome ne fist,
Ne que Trisran onques ne me quist.
Frere, or vos ai dit le dont… (vv. 250-257)

> « Je ris en pensant à ce qui m'est arrivé un jour. C'est le souvenir de cette chose qui m'a fait rire. L'eau qui a giclé sur moi est montée plus haut que jamais la main d'un homme ne l'a fait. Tristan n'est même pas allé chercher jusque-là. Mon frère, voilà la raison (…).

Il convient de noter que l'épisode de l'épée placée entre les deux amants est aussi attesté dans un récit populaire persan au nom de *La fille mongole*. Dans ce récit le jeune amant passe une nuit avec sa bien-aimée, mais pour prouver une chasteté parfaite, au moment de dormir, il tire son sabre qu'il place entre elle et lui et s'endort[1]. Cependant, l'origine mythique de cet épisode se trouverait probablement chez les Scythes et dans la légende des frères jumeaux « Aehsaertaeg et Aehsar ». La légende raconte qu'Aehsaertaeg, poursuivant le voleur de *La pomme des Nartes* descend au fond de la mer et s'y marie avec la belle Dzerasse, la fille du génie des eaux. Après avoir passé une année ensemble sous les eaux, le jour où ils sortent de la mer, Aehsar, était à la chasse. Alors la belle Dzerasse pour se reposer reste dans la cabane d'Aehsar, et Aehsaertaeg part à la recherche de son frère. Plus tard, Aehsar revient chez lui et voit la belle et devine qu'elle doit être la femme de son frère, mais ne se présente pas à elle. La jeune femme s'approche de lui, mais il se détourne et reste silencieux devant ses questions. Les deux frères en effet étaient si semblables de taille et d'apparence, avec leurs cheveux roux, leur haute stature, leur large poitrine et leurs yeux de feu, que personne, sauf Dieu et la terre, ne pouvait les distinguer. Quand arrive le temps du coucher, Aehsar étend sa houppelande sous Dzerasse et pose sur elle, en couverture, la houppelande d'Aehsaertaeg, puis pour qu'ils soient bien séparés, il tire son épée et la place entre elle et lui. Ce geste irrite la jeune femme et outragée elle se lève et reste assise à l'écart. C'est alors que revient Aehsaertaeg avec le corps d'un cerf. Quand il voit Dzerasse triste et offensée, un soupçon se forme dans son cœur et il pense qu'Aehsar lui a fait violence. Il dégaine son poignard et tue son frère. Quand la femme lui dit ce qui s'est passé, il se désespère d'avoir tué son frère innocent. Il tire de nouveau son poignard, appuie la garde sur la poitrine du cadavre et se précipite sur la pointe. Le cœur transpercé, il meurt[2].

Il est intéressant de noter que, d'après Philippe Walter, une chanson de geste française du début du XIIIe siècle, relate le récit narte dans l'histoire d'Ami et d'Amile qui ne sont pas

[1] Voir Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, Chapitre XVII, Contes Populaires, pp. 440-445.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 23-29.

frères mais se ressemblent au point que nul ne peut les distinguer. Le récit raconte qu'Ami a épousé une jeune femme du nom de Lubias. Amile doit soudain vivre dans le château d'Ami, en l'absence de ce dernier. Tout le monde le prend pour Ami, y compris Lubias qui s'étend à ses côté comme s'il était son mari. Amile a toutefois gardé son épée pour se coucher. Lorsque Lubias veut l'embrasser, elle sent l'arme contre sa chair. Amile explique alors qu'un médecin lui a prescrit de garder la continence pendant un mois[1].

Or, pour Eilhart von Oberg, c'était une coutume de Tristan de mettre son épée nue entre lui et Iseut. Dans ce cas, cette coutume est en contradiction avec la version de Béroul où l'auteur mentionne que Tristan tenait « étroitement enlacée la reine » et qu'ainsi les amants s'endormaient (vv. 1673-1677). Eilhart écrit :

> À cette époque, le seigneur Tristrant avait pris une habitude, et la reine était d'accord avec lui : lorsque, après s'être couchés, ils avaient suffisamment conversé ensemble, il tirait son épée de fourreau et la posait entre lui et elle. Pour rien au monde, le héros ne voulait y renoncer : chaque fois qu'ils devaient dormir ; l'épée était entre eux. C'était une bien étrange idée, et pourtant elle les sauva. (*Tristrant et Isald*, pp. 133-134)

Une version du XVIe siècle atteste que Diarmaid taillait des baguettes et laissait tomber des copeaux dans la rivière. Finn, les retrouvant, déclarait qu'ils ne pouvaient avoir été faits que par Diarmaid. Cet épisode rappelle aussi celui de liquide porteur du message de Tristan. Mais il y a une différence remarquable : dans l'épopée irlandaise, les copeaux intentionnellement jetés par Diarmaid ne sont pas pour indiquer un rendez-vous à sa maîtresse, mais plutôt pour laisser une trace à Finn et se débarrasser du « geis » de Grainne.

Un épisode de l'épopée raconte aussi que les fuyards sont dans une caverne en compagnie d'une vieille femme qui protège leur retraite. Cette vieille femme se laisse séduire par Finn qui lui promet le mariage. Cette caverne ou bien le palais souterrain du dieu Oenghus, d'une part, rappelle la Caverne-des-Démons ou le château-fort inaccessible figuré dans le roman de *Wîs et Râmîn* et, d'autre part, la vieille femme de la saga rappelle également la nourrice des amants persans qui, séduite par Maubad, trahit les amants. Chez Gorgâni, le roi Maubad, avant partir au pays de Zâbol, voulant manifester sa confiance à la nourrice, lui remet les clés du palais et dit :

[1] Philippe Walter, *Le Gant de verre*, p. 105.

> Surveille mon palais jusqu'à mon retour ; alors je rouvrirai ce que j'avais fermé ; je te donne la clef de la porte, par pacte ; pour une fois, soit donc fidèle à un contrat ! Toi-même tu sais bien qu'un engagement pris, il est fort malheureux de ne le point tenir ; pour cette fois je veux te soumettre à l'épreuve, puis te faire du bien si tu te conduis bien. (Henri Massé, pp. 251-252)

L'analogie d'un autre motif de *Diarmaid et Grainne* avec le roman de *Tristan* et une légende narte est aussi remarquable. Il s'agit de l'épisode de la revendication de Grainne par un étranger. Cet épisode qui se déroule probablement dans la même caverne raconte qu'un étranger arrive et engage avec Diarmaid une partie de dés dont l'enjeu est la possession de Grainne. Diarmaid perd la partie et abandonne Grainne à son vainqueur, mais déguisé en mendiant, il revient dans la caverne et tue l'étranger. L'épopée narte a conservée une autre version de cet épisode. Lors d'un grand festin, la belle Beduha est l'enjeu d'un concours de danse entre Hyz le père de la fille et Soslan. Le héros gagne la compétition mais Hyz plein de colère ne reste pas sur sa parole et enferme sa fille dans sa forteresse. Déguisé en cadavre, Soslan arrive à tromper Hyz, il le tue et enlève la belle fille[1].

Un avatar de cet épisode a été introduit par Gottfried de Strasbourg dans son *Tristan* sous titre de « la harpe et la rote » (*Gallimard*, pp. 556-561). L'épisode figuré également dans *La Saga de Tristan et Yseut*, raconte qu'un jour que Tristan était à la chasse, un riche vassal irlandais qui était déjà amoureux d'Iseut vient à la cour de Marc. Il était aussi un grand joueur de harpe et Marc lui demande de jouer un air de musique irlandais ; en récompense, il aura ce qu'il voudra. Après avoir joué de la musique, le harpeur demande Iseut au roi qui n'avait d'autre choix que respecter sa parole. Le bateau du vassal était au bord de la mer et en attendant que la marée monte, Tristan arrive avec sa vielle. Iseut pleurait et se lamentait sur son triste sort, pour la consoler, l'Irlandais qui ne connaissait pas Tristan lui demande de jouer un morceau. Il joue un long lai jusqu'au moment que la marée monte si haut qu'on ne pouvait plus gagner la passerelle d'accès au bateau. Tristan monte sur son cheval et par ruse enlève Iseut et en s'éloignant s'écrie :

> Écoute-moi fou imprudent ! Tu as gagné Yseut avec ta harpe, mais à présent tu l'as perdue à cause d'une vielle. Tu méritais bien de la perdre, puisque tu l'as obtenue par traîtrise. Retourne chez toi en Irlande honteux et honni, méchant traître ! Tu l'as obtenue du roi par traîtrise, et je l'obtiens de toi par ruse. (*La Saga de Tristan et Yseut*, p. 565)

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 95-101.

Finalement, dans *Diarmaid et Grainne*, un pieux personnage, le dieu-druide Oenghus accueille les fuyards et facilite leur réconciliation avec Finn, ce dernier accepte enfin de laisser Grainne à Diarmaid et d'épouser une autre fille de Cormac. Cet épisode rappelle celui de l'ermite Ogrin de la version de Béroul qui convainc Tristan de rendre Iseut au roi Marc. Mais, Finn fait semblant d'être amical de manière à mieux prendre sa revanche. Un jour, il invite Diarmaid à une chasse au sanglier, et le héros, malgré les pressentiments de Grainne, y va et le sanglier le blesse à mort. Il supplie alors Finn de lui apporter de l'eau pour éteindre son intolérable soif. Seul Finn pouvait guérir le héros en lui apportant de l'eau dans ses mains. Il met alors ses mains en coupe et apporte de l'eau du ruisseau, mais la laisse s'échapper entre ses doigts. Il retourne alors en chercher, mais fait de même. La troisième fois, il prend pitié pour Diarmaid et lui apporte réellement de l'eau. Mais il est trop tard, celui-ci est déjà mort. Finn, désormais sans ennemi, force Grainne à l'épouser. Selon certaines versions, elle reprend la vie commune avec Finn ; selon d'autres, elle pleure toute sa vie durant et exhorte ses fils à venger leur père (pendant leur vie conjugale, Grainne donne quatre fils à Diarmaid). Dans certaines traditions populaires, Finn découvre après la mort de Diarmaid que le héros était innocent, et fait brûler vive son infidèle épouse.

Il est intéressant de noter que cet acte (guérison) de Finn trouve son analogie avec celui du roi mythique iranien Key Câvous. Dans le *Châh-Nâmeh*, ce roi comme son pendant indien Kâvya Uśanas, est possesseur d'une drogue qui sauve de la mort les plus grands blessés[1]. Ferdowsi raconte que Rostam, ne reconnaissant son fils Sohrâb, le blesse mortellement au terme d'un duel. Il demande à Câvous de lui envoyer en toute hâte du baume qui guérit les blessés. Mais le roi qui a été une fois déshonoré par Rostam à la face de son armée, refuse de l'utiliser au profit du jeune héros et il se dit : « Si je lui donne mon baume, son fils au corps d'éléphant restera en vie, il servira d'appui à Rostam, le rendra plus puissant et sera sans doute la cause de ma mort[2]. »

Or, l'étude des éléments communs des deux récits fait aussi remarquer quelques divergences considérables qui opposent le roman de *Tristan*. Dans l'épopée Irlandaise, il n'existe aucun lien de parenté entre le héros et Finn. C'est-à-dire que Diarmaid n'est pas l'héritier du roi. Il n'existe pas non plus un amour réciproque ou irrésistible sous l'effet même d'un philtre. Et contrairement à Tristan, Diarmaid n'aime pas Grainne et il ne l'enlève que contraint et forcé. En effet, c'est la fiancée du vieux roi qui jette son dévolu sur le héros par une opération magique (*geis*) et l'oblige à s'enfuir avec elle. Certes, sans cette opération

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 861.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome II, p. 185.

magique, le héros refuserait la jeune femme. De plus, c'est Grainne qui pousse le héros malgré lui à consommer une union qui le rendrait traître à son roi. Les jeunes gens ne restent pas un instant à la cour de Finn, donc il n'existe aucun épisode de ruses ni de rendez-vous secrets. Ainsi, ils ne sont ni dénoncés au roi ni surpris par lui, ni chassé ou bannis de la cour. Il n'y a pas non plus d'aventure singulière du héros ni l'épisode d'un mariage consommé ou non consommé. Et contrairement à Iseut, Grainne n'est pas la guérisseuse du héros blessé par un sanglier. D'après *La Civilisation celtique*, le sanglier « est le symbole de la classe sacerdotale celtique. C'est pour cette raison qu'il apparaît si fréquemment encore dans l'iconographie gauloise d'époque romaine[1] ».

Le poème gallois de *Kulhwch et Olwen* que Marie-Luce Chênerie considère « un des contes purement celtiques et antérieurs à l'œuvre de Geoffroy de Monmouth[2] », raconte qu'Olwen, la fille d'un géant, pour se marier avec le héros Kulhwch, lui demande de subir douze épreuves parmi lesquelles un combat contre un sanglier magique. Ce poème toutefois se situe dans un contexte arthurien. C'est le roi Arthur qui aide Culhwch pour gagner la fille et on y trouve les noms de Guenièvre, Keu et Bédoier[3].

Il faut rappeler que pour les Indo-iraniens le sanglier était l'un des dix avatars de la divinité Bahram (*cf.* p. 126), homologue du dieu védique Indra et le garant des valeurs morales. Le *Yašt* 14 de l'*Avesta* est dédié à ce dieu combattant dont le nom avestique est *Verethraghna*. Bahram est aussi le strict équivalent du dieu arménien de la guerre *Vahagn*. Dans le roman de Gorgâni, le roi Maubad est aussi tué d'une manière étrange par un sanglier avant d'avoir eu le temps de tirer vengeance de ceux qui l'ont trompé :

> Le sanglier donna son coup de dent mortel, déchirant du nombril jusqu'au-dessous du sein, déchirant donc le lieu de l'amour, de la haine ; le flambeau de l'amour expira dans son cœur où de même, le feu de haine s'éteignit. (Henri Massé, p. 460)

Enfin, contrairement à *Tristan et Iseut*, la mer ne joue aucune espèce de rôle dans *Diarmaid et Grainne*, tandis que l'Irlande, le pays de Galles, l'Écosse, la Bretagne armoricaine sont enveloppés par la mer.

c. *Le Râmâyana* : de l'épopée au roman

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, explication donnée pour la figure 8.
[2] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 63.
[3] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 9. Voir aussi, Jean Markale, *Le Roi Arthur et la société celtique*, p. 205.

La comparaison de la structure des épopées de divers peuples indo-européens par Georges Dumézil révèle d'une part les rapports des textes théologiques avec des textes épiques (les rapports des Védas avec *Mahâbhârata* dans l'Inde et ceux de l'*Avesta* et des traités pehlevis avec le *Châh-Nâmeh* dans l'Iran), et d'autre part la dégradation du héros demi-divin de l'épopée en un personnage dans le genre romanesque. Autrement dit, c'est dans une correspondance régulière entre le plan divin et le plan humain, entre la mythologie et l'épopée que le tableau des trois niveaux conceptuels des Indo-européens se développe. Ce tableau constitue un ensemble d'éléments organisés à l'intérieur d'un ordre hiérarchique dans lequel naissent également les héros du genre romanesque[1]. Le héros des récits d'aventure comme le héros des grandes épopées se veut exemplaire par l'usage qu'il fait de sa force, par les exploits qu'il accomplit, par les actions hors norme qu'il réalise grâce à sa volonté et à son courage. Ce type de héros, souvent invincible, évoque donc les souvenirs des héros demi-divins de la souveraineté religieuse ou de la force guerrière. Dans le système indo-européen des trois fonctions, le héros se rattache très clairement à la seconde fonction, c'est-à-dire à la fonction guerrière, donc les valeurs héroïques des récits d'aventure se rattachent également aux valeurs guerrières. Ainsi, la structure trifonctionnelle des œuvres épiques indo-européennes, constituant le cadre principal des œuvres romanesques du Moyen Âge, rend légitime une étude dans une catégorie idéologique identique.

Parmi tous les ouvrages épico-romanesques indo-européens le *Râmâyana*[2] de l'Inde occupe une place à part. Le schéma narratif et la structure trifonctionnelle de cette épopée romanesque apparaissent aussi lisiblement dans le roman de *Tristan* que dans celui de *Wîs et Râmîn*. En effet, le *Râmâyana* est avec le *Mahâbhârata* l'un des écrits fondamentaux de la mythologie de l'Inde. Cette mythologie, imprégnée de discours philosophiques et moraux regroupe un grand nombre de récits qui détaillent l'époque où les divinités cohabitaient avec les héros légendaires. D'une façon générale, la notion de date pour l'épopée n'a guère de sens. Les origines d'une œuvre épique remontent sensiblement à une date plus ancienne de celle historique qui précise l'achèvement de la rédaction. Ainsi, ni le lieu ni le temps où naît une œuvre épique ne laissent déterminer son ancienneté. Le résumé de l'histoire du *Râmâyana* se trouve dans le *Mahâbhârata*. Ce dernier dont « certains traits mythiques peuvent être de date védique, certains même pré-aryens[3] » est probablement achevé à la fin du IVe siècle. Alors on pourrait en déduire que l'histoire primitive du *Râmâyana* existait déjà quand le *Mahâbhârata*

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopee I. II. III*, p. 85.
[2] *Le Râmâyana*, Poème sanskrit de Valmiky, Traduit en français par Hippolyte Fauché, 2 volumes, Paris, Librairie Internationale, 1864.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et Épopee I. II. III*, p. 61.

a été composé. Le *Râmâyana* est composé de 24000 vers et divisé en sept livres. C'est en fait l'histoire de la naissance, de l'éducation et des aventures merveilleuses d'un héros presque surnaturel. Ce héros, Râma, serait probablement une des incarnations du grand dieu Vishnou, qui a pris forme humaine pour sauver le monde des tourments que lui faisaient subir les démons. Il est donc un héros du type indo-européen au service du bien, un modèle pour l'humanité qui incarne l'idéal des vertus familiales, chevaleresques et royales. Les images envoûtantes et légendaires du *Râmâyana*, développés tout au long des siècles suivants, ont inspiré plusieurs écrivains occidentaux et orientaux.

> Il y a plus de vingt siècles, l'Inde composait en sanskrit, langue de ses dieux, un immense poème, le *Râmâyana*, que l'Asie entière allait copier et recopier indéfiniment, et dont elle allait elle-même défier le héros. Imaginons une *Iliade* qui s'achèverait par la canonisation d'Achille, qui aurait, en Grèce même, inspiré poètes et dramaturges pendant près de deux mille ans, et que nous connaîtrons aussi par ses versions celtes, baltes, slaves et romanes[1].

En effet, un bon nombre d'éléments et de motifs du *Tristan* et du roman de Gorgâni qui se trouvent parfois çà et là dans l'épopée celtique ou persane, sont réunis dans le *Râmâyana*. Cette histoire est attribuée à un auteur unique, le sage Valmiky qui se présente aussi comme un contemporain du héros dans le premier et le dernier chant du poème. Le *Râmâyana*, comme tant d'autres récits héroïques des temps anciens et médiévaux, est dû à la réunion de plusieurs sources. Cette épopée comme le *Mahâbhârata* qui traite de presque tous les aspects de la vie religieuse, politique et sociale de l'Inde, contient de nombreux récits védiques mais elle n'est pas exclusivement religieuse. L'histoire de l'amour de Râma et de Sîtâ, relate également des récits légendaires, mythiques et cosmogoniques de l'Inde. Ainsi, grâce à l'ancienneté du récit, l'énigme de l'origine de certains motifs typiquement indo-européens qui apparaissent dans les deux romans médiévaux comme l'enlèvement, l'ordalie par le feu, même sans recourir à une analyse détaillée, pourrait être révélée.

c-a. Contenu narratif du *Râmâyana*

Le roi d'Ayaudhyâ est sans descendant, il célèbre selon le conseil de son brahmane un sacrifice de cheval pour avoir un héritier. Du feu du sacrifice surgit une sorte de génie qui remet au roi un philtre générateur. Les épouses du roi boivent du breuvage et lui donnent quatre fils dont l'aîné et le plus beau s'appelle Râma, signifiant « l'homme qui plaît, ou qui se

[1] Daniel Dubuisson, *La Légende royale dans l'Inde ancienne : Râma et le Râmâyana*, Paris, Economica, 1986, p. 3.

fait aimer[1] ». Le brahmane annonce que Râma tuera le démon des ténèbres Râvana. Pour accomplir ses devoirs princiers, à l'âge de quinze ans, Râma est confié à un brahmane. Ensuite, Râma part à l'aventure et à la conquête de la belle Sîtâ, la fille du roi Djanaka dont la « main est destinée en prix à la plus grande vigueur[2]. » Il réussit toutes les épreuves sans difficulté et prend la main de la princesse. Râma est l'héritier légitime d'Ayaudhyâ, mais le roi, à cause d'un don promis (geis) à une de ses femmes, l'exile injustement de son royaume. Accompagné de sa femme et de son loyal frère cadet Lakshmana, il se réfugie donc dans les forêts sauvages de l'Inde, où il arrive à tous trois de nombreuses aventures ; la plus marquante est l'enlèvement de Sîtâ par Râvana. Après une longue et pénible recherche, Râma la délivre avec l'aide d'Hanoûmat général de l'armée des singes.

Après avoir passé quatorze ans dans un exil qui a aussi causé la mort de son père de chagrin, il retourne au royaume pour récupérer son trône. L'histoire ne finit cependant pas bien. La reine est accusée par la rumeur publique d'avoir commis un adultère au cours de sa captivité. Râma, pour satisfaire l'opinion publique, il décide, malgré lui, de se séparer de Sîtâ. Mais Sîtâ, afin de prouver sa pureté, en appelle au jugement des dieux et dit à Râma : « Fils de Soumitra [la mère de Râma], élève-moi un bûcher ; c'est le remède à mon infortune : frappée injustement par tant de coups, je n'ai plus la force de supporter la vie. Dédaignée par mon époux, dans l'assemblée de ces peuples, je vais entrer dans le feu ; c'est la seule route ici qu'il m'est séant de suivre[3]. » Devant le roi et les grands du royaume, elle monte sur le bûcher, mais Agni (le dieu du feu) l'épargne et témoigne ainsi de sa fidélité. Le feu dit à Râma : « Reçois-la pure, sans tache : il n'existe pas en elle la moindre faute : je t'en suis le garant[4]. » Le couple royal, sous les acclamations du peuple, rejoint Ayaudhyâ. Ils auront deux fils et Râma, doué de tous les signes heureux, dévoué à tous ses devoirs, gouvernera pendant mille ans la monarchie du monde.

C. Éléments folkloriques indo-européens

Dans la genèse des œuvres romanesques médiévales deux courants, on le sait[5], jouent le rôle principal : la tradition écrite ou savante qui trouve son expression la plus accomplie avec des récits épiques, et un corpus populaire, oral, de contes et de récits légendaires.

[1] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome 1, p. 9.
[2] *Op. cit.*, p. 73.
[3] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome II, p. 307.
[4] *Op. cit.*, p. 311.
[5] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 58.

Connue sous le nom de folklore, l'anthropologie culturelle reflète par la littérature l'existence et la persistance de cette culture populaire à partir de laquelle on pourrait percevoir l'énigme des origines de l'ensemble des traditions indo-européennes. C'est dans ce grand réservoir folklorique qu'on peut voir des pans d'un passé préhistorique, détruit ou transformé souvent par l'Église médiévale en Europe et par l'Islam en Iran. En effet, c'est là que « se perpétuent de vieilles pratiques magiques, des rites anciens et toute une constellation de croyances qui viennent du fond des âges et que la parole des vieillards transmet de génération en génération[1]. » Cette culture populaire est donc saisissable aussi bien dans la tradition orale, dans les coutumes, dans les fêtes, dans le pratique des croyances antérieures que dans la culture matérielle comprenant des objets de superstitions.

Le folklore, cette science du savoir populaire, est aussi cette mémoire de légendes et de contes qui transmet leurs sagesses et leurs fantasmes de l'Inde au Caucase, de Bretagne en Scandinavie. Cette mémoire de légendes serait répandue par des conteurs professionnels en les modifiant sans doute au gré de leur imagination, de leur mémoire ou des attentes de leur public. C'est ainsi que des thèmes mythiques souvent dégradés et folklorisés auraient parcouru le monde d'un bout à l'autre. La preuve en serait la permanence et les variations des mascarades pratiquées de Noël à Pâques en Europe, et la célébration d'un certain nombre de rites archaïques en Iran dont la période s'étend des derniers jours d'hiver jusqu'aux premiers jours du printemps suivant[2]. On pourrait donc dire que les survivances des croyances et des conceptions apparentées des Indo-européens se sont plutôt conservés dans les fêtes rituelles annuelles. Dans ce domaine, la référence la plus authentique, serait, entre autres, *Le Problème des centaures* de Georges Dumézil. Dans cette recherche, le savant a examiné la parenté indéniable des fêtes carnavalesques des sociétés paysannes européennes avec celles des indo-iraniennes. Il s'agit d'une série de mythes qui donne un rôle important à des êtres qui portent souvent des noms identiques et qui revêtent partout des formes encore en usage dans les mascarades de l'Europe moderne. Dumézil a montré que, dans telles sociétés, la parenté de ces fêtes s'articule toujours sur la distribution des rôles sociaux à partir des trois grandes différenciations : les générations (les jeunes et les vieux), les sexes (les hommes et les femmes), les unions (les célibataires et les mariés) :

[1] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, p. 296.
[2] Voir Georges Dumézil, *Le Problème des centaures, étude de mythologie comparée Indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929, p. 3, 57.

> Ces mythes et ces personnages sont partout liés à la fin de l'hiver ou au changement d'année, et à des fêtes qui se célébraient à ces moments. Telle est la triple démonstration que nous entreprenons, principalement sur les domaines indo-iranien, grec et latin. En même temps, ces formes très antiques de Carnaval nous permettront peut-être de mieux comprendre certains aspects politiques et sociaux des fêtes, à peu près abolis dans les témoignages européens modernes : par exemple les relations du carnaval avec le mariage et avec le pouvoir[1].

La trame des deux romans semble combiner les thèmes mythiques avec ceux provenant du folklore figurés dans la plupart des récits populaires. L'analogie surprenante qui existe en fait dans les éléments folkloriques de diverses nations indo-européennes fait penser à une terre nourricière d'un folklore sans borne, à un pays imaginaire sans découpage géographique, dans lequel est née et vécu cette vieille culture populaire. Dans lequel les entités nationales apparaissent comme des provinces d'une même aire de civilisation.

a. Arrière-plan populaire du roman de *Tristan*

Les reflets du mode de pensée d'un peuple, les proverbes ou les expressions sont des formules condensées et incisives qui, contentant une morale ou une vérité d'expérience, jouent un rôle important dans la transmission des connaissances. Ils ont leurs racines dans la tradition qui observe, explique et interprète les faits, les règles de la nature et les comportements humains pour exprimer les relations sociales. Ils tirent donc leur valeur de la société qui élabore elle-même ses règles de conduite et résiste fortement à tout changement.

Les conteurs du *Tristan*, sachant que la tradition orale, dérivée cependant de sources communes, répondrait beaucoup plus que la matière antique aux goûts et à la mentalité de leurs contemporains, ont fait de la matière de Bretagne le support d'une littérature originale. Cet arrière-plan populaire imprégné de mythe se trouve dans toutes les versions de *Tristan* :

> La légende de Tristan est toute traversée de souvenirs mythiques, empruntés au vieux fond indo-européen ; au moment où on s'y attend le moins, au détour du texte très courtois et très sophistiqué de Thomas, on rencontre soudain un personnage sorti du mythe primitif, un fragment d'aventure qui ne se rattache que très mal, et de très loin, à l'histoire des amants de Cornouailles[2].

[1] Georges Dumézil, *Le Problème des centaures, étude de mythologie comparée Indo-européenne*, p. 53.
[2] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 74.

Chez Béroul, le roi Marc a des oreilles de cheval qui rappelle les oreilles d'âne du roi grec Midas[1]. La mythologie grecque raconte qu'un jour, Apollon a choisi Midas, le roi de Phrygie (VIIIe siècle avant Jésus-Christ) comme arbitre de juger entre lui et Marsyas le meilleur musicien. Midas par mégarde a déclaré Marsyas le meilleur musicien. Apollon, indigné, lui fait pousser des oreilles d'âne. Honteux, le roi les a cachées sous un bonnet phrygien. Son barbier était le seul à connaître son secret, jusqu'au jour où, incapable de garder plus longtemps le silence, il a creusé un trou dans la terre, en a approché sa bouche et a crié : « Le roi Midas a des oreilles d'âne ! » Au même endroit ont poussé des roseaux, qui, en bruissant, répétaient sans cesse cette phrase impertinente[2]. D'après Gaël Milin, jusqu'au XVIIIe siècle, une variante du récit circulait dans l'aire culturelle celtique (Basse-Bretagne, pays de Galles, Irlande, Écosse) qui racontait comment le roi Marc « aux oreilles de cheval » tuait ses barbiers parce qu'ils avaient dévoilé son secret :

> Le conte AT 782 est représenté un peu partout dans le monde : des versions de ce conte-type ont été collectées depuis la Corée ou l'Inde jusqu'en Irlande, depuis le Nigéria jusqu'en Ukraine. En Europe, la répartition du corpus est fort inégale : les pays scandinaves, l'Autriche, la Suisse, la Hongrie, ne semblent pas le connaître. Une version du XIIIe siècle, que l'on doit au minnesinger Heinrich von Meissen, dit Frauenlob, atteste que le conte était connu à cette date en Allemagne. En France, si l'on excepte les versions recueillies depuis le XVIIIe siècle en Basse-Bretagne, le conte AT 782 n'est attesté que par la version de Béroul dans une œuvre qui appartient à la « Matière de Bretagne »[3].

Ainsi, le roi Marc serait un avatar de Midas. En effet, si aucune version galloise ne remonte au-delà du XVIe siècle, cependant, deux versions irlandaises du conte, le « conte du roi Eochaid aux oreilles de cheval » (Xe siècle) et le « conte du roi Labraid aux oreilles de cheval » (XIVe siècle), par des éléments linguistiques, donnent à penser que la légende était connue dès le VIIIe siècle au moins[4]. Les deux versions du conte racontent la même histoire. Le roi Eochaid (il s'agit probablement du roi Eochar des Alains du nord de la Loire que les historiens reconnaissent sous le nom de Goar de 406-411)[5] a deux oreilles de cheval. Pour cacher cette tare, il port sur la tête une couronne d'or et tue ses barbiers pour qu'on ne

[1] La légende de Midas est connue sous le titre du conte AT 782. Gaël Milin dans son livre *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, Genève, librairie Droz, 1991, a fait une vaste étude sur l'origine et les nombreuses versions du conte.
[2] Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 204.
[3] Gaël Milin, *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, pp. 16-17.
[4] *Op. cit.*, p. 43.
[5] Vladimir Kouznetsov et Iaroslav Lebedynsky, *Les Alain, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 41.

connaisse pas ce secret. Il épargne enfin un barbier qui est en plus son neveu. Mais oppressé par le secret de son oncle, il va voir un devin-médecin. En se rendant auprès de lui, il est libéré du secret par les trois flots de sang qui sortent de sa bouche et de son nez. Trois arbustes poussent sur les trois flots de sang ; ils racontent le secret à un joueur de harpe et à ses compagnons. Le joueur de harpe chante devant le roi la chanson qui raconte son secret. Le roi se fâche, enquête et apprend la vérité (les arbustes ont poussé sur le sang vomi par son neveu) et enlève son casque de sa tête devant son peuple. Le neveu du roi fabrique une flûte dans le bois des arbustes et plus tard il succède son oncle[1].

Dans la version de Béroul, le nain Frocin qui a largement contribué aux malheurs de Tristan et Iseut, est la seule personne à qui le roi Marc a confié son secret. En effet, cette anomalie devrait être normalement découverte et même dénoncée par la reine qui n'aimait pas Marc, cependant elle n'en fait aucune allusion tout au long du récit de Béroul. Elle regrette même la vie de la cour et préfère finalement continuer sa vie avec un roi difforme plutôt que rester dans la forêt avec Tristan. Il est aussi remarquable de noter que Béroul, lui aussi, dans l'épisode du Mal Pas oublie cette difformité de Marc qui devrait être un secret entre le roi et le nain. Dans cet épisode, Tristan déguisé en lépreux demande l'aumône au roi Arthur et à Marc, et ce dernier lui donne son capuchon qui cachait en effet ses oreilles de cheval :

> « Por Deu, roi Marc, un poi de bien !
> S'aumuce trait, si li dit : « Tien,
> Frere, met la ja sus ton chief :
> Maintes foiz t'a li tens fait grief.
> - Sir, fait il, vostre merci !
> Or m'avez vos de froit gari. » (vv. 3749-3754)

> « Pour Dieu, roi Marc, la charité ! » Marc retire son aumusse et lui dit : « Tiens, frère, mets-la sur ta tête ! Les intempéries t'ont souvent fait souffrir.
> –Sir, fait-il, je vous remercie ! Maintenant, vous m'avez mis à l'abri du froid ! »

Selon le texte, un jour que Frocin était ivre, les barons lui ont demandé la raison des entretiens qu'il avait fréquemment avec le roi. Frocin accepte de confier le secret, mais ne voulant pas trahir directement sa parole, son serment au roi, il le confie à une chose inanimée. Il amène donc les trois barons devant le Gué Aventureux, où il y avait une aubépine dont les racines surplombaient un fossé. Il a placé sa tête dans un trou qui était sur l'arbre et a dénoncé là le secret du roi :

[1] Gaël Milin, *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, pp. 47-53.

« Or escoutez, seignor marchis !
Espine, a vos, non a vasal :
Marc a orelles de cheval. »

« Écoutez, seigneurs marquis ! Épine, c'est à vous que je m'adresse et non à eux ! Marc a des oreilles de cheval ! » (vv. 1332-1334)

Peu de temps après, les barons font savoir au roi qu'ils connaissent son secret. Marc, ayant compris la trahison du nain, lui tranche la tête :

Traist l'espee, le chief en gent,
Molt en fu bel a mainte gent,
Que haoient le nain Frocine
Por Tristran et por la roïne. (vv. 1347-1350)

Il tire son épée, décapite le nabot. Beaucoup s'en réjouissent qui haïssaient le nain Frocin à cause de ses méchancetés envers Tristan et la reine.

Dans la version grecque du mythe, le roi de Phrygie est la victime de la colère d'Apollon. Il est l'une des douze grandes divinités de l'Olympe, qui, irrité par l'arbitrage de Midas lui a infligé une paire d'oreilles d'âne. En revanche, chez Béroul, le responsable du malheur de Marc n'est pas une divinité mais un être difforme qu'est le nain Frocin. Ainsi ce nain semblerait avoir des pouvoirs magiques, puisque Marc après avoir appris que les barons savent son secret, leur dit :

« Ce mal que j'ai orelles de cheval,
M'est venu par cest devin :
Certes, ja ert fait de lui fin. » (vv. 1343-1346)

« Cette maladie des oreilles de cheval, c'est à ce devin que le la dois. Vraiment, il n'en a plus pour très longtemps à vivre. »

Or, ce mythe d'originaire d'Asie Mineure (la version la plus connue est celle d'Ovide, 43 avant Jésus-Christ -17 de l'ère chrétienne ; il l'a même vulgarisé dans le Livre XI de ses *Métamorphoses*, vv. 172-193), a inspiré poètes et dramaturges tout au long du Moyen Âge[1]. Une ancienne légende byzantine a aussi conservée les traits du mythe où l'empereur romain Trajan, le souverain d'« oreilles de bouc » a été remplacé par Midas :

L'allusion rapide mais précise que fait Aristophane dans le Ploutos (vv. 285-287) à la richesse proverbiale de Midas et à ses oreilles d'âne, donne à penser que le public athénien connaissait, dès le IVe siècle av. J.C., le conte de Midas. Même décalage chronologique dans le cas des

[1] André De Mandach, « Midas et Marc : le mythe de deux souverains aux oreilles inavouables », dans *Tristan et Iseut, mythe européen et mondial, Actes du Colloque des 10, 11 et 12 janvier 1986*, p. 109.

versions slaves du conte AT 782 qui mettent en scène Trajan : le motif isolé des oreilles animales de l'empereur est attesté sept siècles avant que ne soit recueillie une version du conte AT 782 qui le cite[1].

Un autre avatar du mythe a été également conservé chez les Iraniens. Une légende persane raconte que le roi sassanide, Châpour, ayant des cornes, était très honteux. Pour cacher cette monstruosité de ses sujets, il tuait tout barbier qui le rasait. L'un des barbiers réussit à persuader le roi qu'il gardera son secret, mais trois ans plus tard, le secret l'accable et pour se libérer du poids du secret, il crie à l'orifice d'un puits : « le roi Châpour a des cornes ! » Peu après, un berger passant auprès d'un puits y cueille un roseau pour en faire une flûte. La première fois qu'il en joue, au lieu de sons musicaux il entend : « Le roi Châpour a des cornes! » Ainsi le secret du roi se révèle ; le roi fait venir chez lui le barbier qui confesse ce qu'il avait fait et le roi lui pardonne[2]. Une adaptation classique de cette légende se trouve dans *Eskandar-Nâmeh* (Le Roman d'Alexandre) de Nezâmi. Le poète reprend le thème pour offrir une image presque surnaturel à son héros, Alexandre le Grand. L'histoire du héros est celle du roi Châpour et c'est à cause de cette difformité qu'Alexandre le Grand selon la tradition musulmane[3], porte le qualificatif de Zul-Qarnayn, c'est dire aux deux cornes[4]. « Au XIIIe siècle, Marco Polo, en remontant la haute vallée de l'Amou-Daria, qui sépare l'Ouzbékistan de l'Afghanistan a recueilli dans le Badakhshan, des légendes qui attestent de la permanence du légendaire d'Alexandre[5]. » Une pareille concordance rendrait donc possible la recherche d'un ancêtre mythique commun pour les deux rois (Midas et Marc) dans une mythologie encore plus ancienne que celle des Irlandais ou des Grecs.

Un épisode, qui fait correspondre dans une certaine mesure Tristan au dieu irlandais Midir, est l'épisode déjà mentionné de la rote et la délivrance d'Iseut où Tristan récupère la reine par ruse. Dans le récit d'*Ailill et Étaine,* la jeune Étaine, l'épouse du roi Eochaid est la réincarnation de l'épouse du dieu Midir, le roi de l'Autre Monde. Midir par ses ruses et par la subtile pratique du don celtique ou le « don contraignant[6] » (dans lequel il y a un accord mutuel avant de savoir de quoi il s'agit, mais il faut quand-même s'en tenir à sa parole),

[1] Gaël Milin, *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, p. 17.
[2] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 415.
[3] Inspiré probablement du *Roman d'Alexandre*, la sourate XVIII du *Coran* a consacré un long développement sur les conquêtes du conquérant quasi-mythique Zul-Qarnayan qui y apparaît comme un héros bienfaiteur de l'humanité contre les ravages des peuples impurs et terrifiants de Gogs et Magog. Gaël Milin, *op. cit*., p. 30.
[4] Hossein Beikbaghban, « Nézâmî : immense imagination poétique », p. 42. Voir aussi, Gaël Milin, *op. cit*., p. 18.
[5] *Op. cit*., p. 30.
[6] Jean Frappier, « Le Motif du "don contraignant" dans la littérature du Moyen Âge », Centre de Philologie et de Littératures romanes, Strasbourg, 1969, pp. 7-46.

parvient à récupérer Étaine et à l'emmener dans son Autre-Monde[1]. L'inverse de cet épisode se trouve dans les *Légendes sur les Nartes*, où Soslan descend au royaume des morts et demande à Barastyr, le roi des morts, de lui rendre sa mère, Satana, qui a été jeté par ses ennemis dans le lac des Enfers[2]. Cet épisode rappelle également le mythe d'Orphée qui, à la recherche de sa bien-aimée Eurydice, descend au royaume des morts.

Il convient de noter que dans le *Râmâyana*, c'est aussi à cause de ce « don contraignant » que le roi d'Ayaudhyâ est obligé d'exiler injustement son héritier légitime (Râma) du royaume. En effet, la deuxième femme du roi le jour où elle apprend que le roi a choisi Râma comme son successeur, lui réclame l'accomplissement d'une promesse que le roi lui avait faite. Elle demande donc l'exil de Râma. La femme du roi lui dit :

> Jadis, ô roi, satisfait de mes soins, dans la guerre, que les Dieux soutenaient contre les Démons, tu m'as octroyé deux grâces, dont je réclame aujourd'hui l'accomplissement. Que Bharata, mon fils, reçoive l'onction royale, comme héritier du trône, dans la cérémonie même que tes soins préparent ici pour associer Râma à la couronne. En outre, que celui-ci, portant le djatâ, la peau de biche et l'habit d'écorce, s'en aille dans les bois durant neuf et cinq ans : voilà ce que je choisis pour mes deux grâces. Si donc tu es vrai dans tes promesses, exile Râma dans les forêts et consacre Bharata, mon fils, dans l'hérédité du royaume[3].

Cependant, le « don celtique » semble être plutôt l'équivalent de « Parole de Narte » chez les Alains. Un récit narte raconte que, Sybaelc, grièvement blessé, revient d'expédition chez lui, mais sa femme ne lui ouvre pas la porte. Elle lui dit : « Je ne t'ouvrirai pas que tu ne m'aies donné ta parole de Narte d'accomplir ce que je te demanderai ! », et Sybaelc accepte en disant : « Je te donne ma parole de Narte, mais ouvre-moi vite, je meurs[4] ».

L'épisode du géant amateur de barbes (Orgueilleux) chez Thomas, d'après Philippe Walter, est tiré du roman de *Brut* de l'anglo-normand Wace où il y porte le nom de Riton. La barbe en effet est un attribut viril qui symbolise la force au même titre que les cheveux de Samson dans la Bible[5]. Une variante de ce personnage, le géant à la barbe multicolore[6], a été également conservée dans les *Légendes sur les Nartes*. Il est remarquable de noter que Câsâspâ, le héros à la massue avestique (Garchâsp du *Châh-Nâmeh*), est le symbole par

[1] Jean Markale, *Le Roi Arthur et la société celtique*, p. 42.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 110-113.
[3] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome I, p. 111.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 170.
[5] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, pp. 371-373.
[6] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 186.

excellence de cette virilité dans la mythologie iranienne. Il est *gaêsu*, c'est-à-dire le « porteur de tresses », qui a beaucoup de traits communs avec Krishna indien dont le nom signifie « jeune homme aux cheveux tressés[1] ». C'est peut-être sur cette question de la virilité que Tristan, après avoir tué un des barons félons, Denoalain, lui coupe les tresses afin de pouvoir présenter cette preuve à Iseut :

> O l'espee trencha les treces,
> En sa chauce les a boutees,
> Quant les avra Yseut mostrees,
> Qu'ele l'en croie qu'il l'a mort.
> D'iluec s'en part Trisran a fort. (vv. 4390-4394)
>
> Il trancha les tresses avec son épée et les glissa dans ses chausses afin qu'Yseut le croie lorsqu'il lui avouera le meurtre. Tristan s'éloigne, triomphant.

Les romans de *Tristan*, reflètent aussi les croyances superstitieuses et les expressions ou les proverbes courants de l'époque. Sur ce sujet, le texte de Thomas « tout imprégnée des raffinements de la courtoisie et des épisodes qui semblent surgir du réservoir des motifs folkloriques les plus anciens[2] », se fait bien l'écho de ce type de croyances religieuses ou païennes de l'époque. Thomas, dans les longs discours éthiques, fait allusion à la fois aux personnages abominables tirés des anciens fabliaux comme Richeut[3] et aux types de châtiments païens. Dans la scène de dispute d'Iseut avec Brangien, celle-ci dit que si le roi avait déjà châtié Iseut elle ne pourrait pas commettre le mal (vv. 275-276). Chez Thomas, lorsqu'Iseut se repent de sa dureté envers Tristan, elle se met un cilice qui pourrait évoquer le thème de la Passion de Christ :

> Vest une bruine a sa char nue ;
> Iloc la portoit nuit et jur,
> Fors quant culchot a sun seignur.
> Ne s'en aparceurent nient,
> Un vou fist e un serment
> Qu'ele ja mais ne l'ostereit,
> Se l'estre Trisran ne saveit. (vv. 762-767)
>
> Elle porte nuit et jour un cilice sur sa chair nue, sauf quand elle couche avec son mari. Personne ne s'aperçoit de la chose. Elle fait le vœu et le serment de ne jamais ôter le cilice tant qu'elle n'aura pas de nouvelle de Tristan.

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 39-40.
[2] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p.108.
[3] « C'est le personnage type de l'entremetteuse dans un très ancien fabliau qui porte son nom. » Philippe Walter, Daniel Lacroix, *op. cit.*, p. 399.

Un cilice peut être une tunique ou une large ceinture de crin que l'on porte sur la peau, par mortification. C'est une pratique religieuse qui consiste à s'imposer volontairement une souffrance pour mieux se tourner vers sa foi[1]. Le cilice trouve l'analogie dans un certain sens avec le *Kosti* des mazdéens. Tissée de laine blanche, c'est une ceinture sacrée que chaque mazdéen à l'âge de nubilité et lors d'un rituel religieux reçoit. Attachée trois fois autour de la taille, elle symbolise la bonne pensée, la bonne action et la bonne parole. Le Kosti fait du croyant un « engendré de nouveau », un enfant d'Ahura Mazda. D'après la tradition avestique, le roi mythique Yima est le premier qui, après avoir surmonté le dragon tricéphale, Aji Dahâk, porte le Kosti. Dans la tradition mazdéenne, cette ceinture sacrée protège le corps et la pensée de l'initié contre Ahriman[2]. Dans un épisode du roman persan, le poète, pour mettre en relief la force de la passion, fait allusion au Kosti de Wîs qui se rompt. Dans cet épisode, Maubad a confié Wîs à la nourrice qui n'ouvre pas la porte de la terrasse pour qu'elle puisse rejoindre Râmîn dans le verger. Alors Wîs grimpe le long des cordons qui permettent de manœuvrer le grand rideau de la salle et parvient sur la terrasse, elle court au verger avec les vêtements arrachés et déchirés :

> Elle sauta du haut du mur ; mais le pan s'accrochant à un morceau de brique, son vêtement fut mis en pièces sur son corps ; […]. Le lien de sa ceinture [Kosti] au milieu se rompit, et son pantalon fut déchiré sur ses cuisses. (Henri Massé, p. 256)

Dans un épisode du *Tristan*, Thomas, pour condamner l'envie et l'envieux, recourt à un manuel de sagesse, la *Disciplina clericalis*, écrit à l'intention des clercs[3]. Il importe de souligner que les mêmes types de conseils écrits par un prince de la dynastie des Ziyârides (nord de l'Iran) à l'intention de son fils, sont conservés dans le *Qâbous-Nâmeh*. Thomas écrit :

> Car ço est costume d'envie
> Del mal dire et del bien mie ;
> Car envie les bons faiz ceille,
> Les males ovres esparpille.
> Li sages hum pur ço dit
> Sun filz en ancïen escrit :
> « Milz valt estre senz compainie
> Qu'aveir compainun a envie,
> E senz compainun nuit e jor

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, p. 368.
[2] Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dastânvârêha dar adabiyât-é fârsi*, pp. 669-671.
[3] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 375.

Que aveir tel u n'ait amor. »
Le bien celera qu'il set,
Le mal dirat quant il le het. (vv. 756-767, Manuscrit Sneyd 1)

L'envie cache les actions d'éclat et répand les mauvaises. C'est pourquoi, le sage dit à son fils dans un écrit : « Mieux vaut ne pas avoir de compagnon du tout plutôt que de vivre dans la compagnie des envieux. Rester nuit et jours sans compagnon est préférable à la fréquentation des gens qui ne nous aiment pas. » L'envieux cache le bien qu'il sait mais la haine le fait médire.

Et le prince Qâbous dans le *Qâbous-Nâmeh* dit à son fils :

Garde-toi d'un ami avide et ambitieux, l'affection qu'il te témoigne ne saurait être sincère et ne serait dictée que par son intérêt. Ne cherche pas à te lier avec un envieux, tu perdrais tes peines, l'envie est un vice incorrigible et n'engendre que le mal et la haine ; quelle affection pourrait te porter un envieux[1] ?

Or, contrairement au texte de Thomas, celui de Béroul en tant qu'il « se fait l'écho d'une version primitive de la légende, plus violente et sauvage que celle de Thomas[2] » est plus réaliste et moins moral par rapport à son temps. L'épisode de lépreux, figuré seulement chez lui, aurait été une des réalités de la société médiévale à l'époque de l'auteur. Dans le vers 1159, Béroul mentionne qu'Yvain le chef des lépreux était suivi par une centaine de compagnons munis de leurs béquilles et de leurs bâtons. Et il ajoute : « Jamais on ne vit autant de créatures laides, difformes et mutilées. » (vv. 1161-1162). C'est peut-être à cause de la fréquence de cette maladie que Tristan, selon le conseil d'Iseut, se déguise en lépreux pour participer à la procédure judiciaire de la reine dans la Blanche Lande. En effet, d'un côté la lèpre pourrait, pour l'imaginaire médiéval, suggérer un « mort-vivant[3] » qui est petit à petit en train de se décomposer. De ce point de vue, l'épisode du déguisement de Tristan serait probablement un emprunt de l'épopée narte où Soslan pour l'amour de Beduha, se fait passer par ruse pour un mort, « un bel homme déjà plein de vers[4] ». D'un autre côté, l'ampleur de la population de lépreux pourrait aussi dévoiler l'insoumission du peuple aux lois de l'Église et du mariage. Quelques vers chez lui montre bien que dans la mentalité médiévale, l'ardeur sexuelle et la lèpre sont en une étroite relation l'une à l'autre :

[1] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédée Querry (trad.), *Le Cabous namè*, p. 253.
[2] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 107.
[3] Pour l'imagination médiévale, la lèpre était le symptôme clinique de la mort de l'âme. Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 165.
[4] Georges Dumézil, *Le Livres des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 99.

Sire, trois anz i a, ne ment.
Tant con je fui en saine vie,
Molt avoie cortoise amie.
Por lié ai-je ces boces lees ;
Ces tartaries plain dolees
Me fait et nuit et jor soner
Et o la noisë estoner
Toz ceus qui je demant du lor
Por amor Deu le criator.
[…]
Dans rois, ses sires ert meseaus,
O lié faisoie mes joiaus,
Cist maus me prist de la comune. (vv. 3760-3768, 3771-3773)

Sire, cela fait trois ans, sans mentir. Tant que j'étais en bonne santé, j'avais une amie courtoise. C'est à cause d'elle que j'ai le visage tuméfié. C'est elle qui me fait agiter nuit et jour cette crécelle en bois poli et qui m'oblige à casser les oreilles des gens dont je sollicite l'aumône pour l'amour de Dieu, le Créateur. […]. Sire, son mari était lépreux. Je prenais du bon temps avec elle ; ce mal a résulté de nos ébats.

Chez Béroul, quelques vers évoquent aussi une épidémie (la peste) qui a décimé les croisés en 1190-1191, à Saint-Jean-d'Acre en Syrie[1]. Tristan déguisé en lépreux pour se venger de Denoalain, l'un des barons félons joue une scène et fait le tomber dans le marais. Il explique ainsi son acte :

Fait li malades : « N'en poi mes.
J'ai endormi jointes et ners,
Les mains gourdes por le mal dagre,
Les piez enflez por le poacre.
Li maus a enpiriez ma force,
Ses sont mi braz com une escorce. » (vv. 3847-3852)

Le lépreux lui dit : « Je n'en peux plus. J'ai les nerfs et les articulations engourdis, les mains paralysées par le mal âcre, les pieds enflés à cause de la goutte. La maladie m'a ôté mes forces et mes bras sont secs comme de l'écorce. »

Béroul, par des images concrètes et bien connues, emporte souvent son interlocuteur dans une atmosphère réelle. Pour montrer par exemple le niveau de la ruse et de l'astuce de Tristan, il fait allusion à Malpertuis qui renvoie à la Branche I du *Roman de Renart* parue en 1179-80. Dans ce roman, Malpertuis est le lieu où réside le goupil et Béroul veut dire que Tristan et Renart possèdent un instinct inné de la ruse, ils sont très habiles pour tromper leur monde[2] :

[1] Selon Philippe Walter et Daniel lacroix : « Certains éditeurs ont corrigé le ms. qui porte *mal dagres* en le mal d'Acre », *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 199.
[2] Philippe Walter et Daniel lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 219.

Il est repost, si sai sa mue.
Trisran set molt de Malpertis. (vv. 4284-4285)

Il se tapit mais je sais où se trouve sa cachette. Tristan connaît bien Malpertuis.

Par conséquent, tous les éléments mentionnés dans le texte de Béroul ont en général une portée symbolique. D'après Anne Berthelot, puisque le style de Béroul est descriptif, s'il donne une description détaillée c'est afin de mettre en place un certain nombre d'objets dotés d'un sens précis dans l'univers féodal[1].

b. Arrière-plan populaire du roman de Gorgâni

Profondément imprégnée des réalités culturelles et des valeurs sociales, le poème de Gorgâni offre une collection d'éléments de la tradition orale qui reflètent les idées et les croyances des Iraniens. De ce point de vue, son poème est comme un trésor sans pareil sur les superstitions, les pouvoirs occultes (sortilège) et les croyances primitives de l'homme. Il est probable que le poète ait emprunté les thèmes folkloriques de la version originale, mais le plus remarquable c'est la survivance de telles idées non seulement à l'époque du poète, mais aussi de nos jours. En effet, les éléments folkloriques que le poète a insérés dans son roman permettraient d'élaborer un autre travail de recherche. Le présent travail en étudiera brièvement quelques-uns, et l'analyse sera poursuivie dans les chapitres suivants.

Le poète a essayé d'incorporer ces emprunts du folklore pour les conformer ou combiner avec les conceptions islamiques de son époque ; c'est ce fait qui a finalement donné au poème un aspect contradictoire et discutable par rapport à la version originale. Le poète s'est référé plusieurs fois par exemple aux récits du *Coran* ou à la Bible et les a confondu avec théologie zoroastrienne :

Adam fit une faute en le saint paradis ; or, en tout cas, je suis de la race d'Adam ; sur la tête de l'homme il inscrivit sa faute, et de sa faute il a contaminé sa race. (Henri Massé, p. 392)

D'ailleurs, Gorgâni confond l'enfer des zoroastriens (le plus froid, situé sous l'univers) avec celui des musulmans qui spécifiquement est construit à partir du feu : « Qu'un Guèbre [mazdéen] ait allumé le feu sacré cent ans, lui aussi, quelque jour, brûlera par ce feu. » (Henri Massé, p. 704). Le manuel de cosmologie mazdéen, le *Bundahišn*, mentionne que le Temps va disparaître et « l'âme des hommes ne peut s'en délivrer, ni quand elle vole vers les

[1] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 108.

hauteurs, ni quand elle plonge aux profondeurs, ni quand elle descend sous l'univers où se trouvent les eaux froides[1]. »

L'origine de l'histoire de Gog et Magog dans le domaine littéraire remonte à l'Antiquité et se trouve dans le *Roman d'Alexandre*. D'après certaines légendes ces êtres faisaient référence aux guerriers turco-mongols de l'Asie centrale, contre l'invasion desquels Alexandre a construit une digue de fer. Selon les chroniqueurs juifs, ces cavaliers semi-nomades seraient les Scythes de Caucase, contre les ravages desquels Cyrus le Grand fait construire un mur de fer et de cuivre dans la Passe de Darial[2]. Dans l'Ancien Testament Magog désigne le pays où règne Gog, le roi d'un peuple géant et anthropophage et l'ennemi d'Israël. Le Seigneur Dieu les menace et dit :

> Je vais intervenir contre toi, Gog, chef suprême des peuples de Méchek et de Toubal. Je vais fixer des crochets dans tes mâchoires pour te déplacer de force. Je te forcerai à sortir de ton pays, toi et toute ton armée, chevaux et cavaliers magnifiquement vêtus, les troupes nombreuses de soldats armés de boucliers et d'épées. Les soldats de Perse, d'Ethiopie, de Pout, s'équiperont tous de boucliers et de casques et iront avec toi. (Ézékiel, 38, 3-5)

Le Nouveau Testament assimile Gog et Magog aux nations conduites par Satan pour s'opposer à l'avènement du Christ (Antéchrist). Dans l'Apocalypse (20, 7-8) on lit :

> Quand les mille ans seront passés, Satan sera relâché de sa prison, et il s'en ira tromper les nations répandues dans le monde entier, c'est-à-dire Gog et Magog. Il les rassemblera pour le combat, et ils seront aussi nombreux que les grains de sable au bord de la mer.

Le *Coran* les mentionne comme un peuple intraitable qui sème la corruption sur terre. Ce couple ou peuple aurait donc dès ses premières apparitions légendaire, biblique ou coranique un sens de fléau mythique et infernal. Gorgâni qualifie l'armée de Maubad dans cet aspect infernal et destructeur :

> Sur tout point où le roi faisait camper l'armée, la lune n'osait point graviter par-dessus ; la terre était à bout, sous le poids de l'armée qui avançait pareille à montagne de fer et rappelant l'aspect de la digue de Gog, ou bien la nation de Magog, innombrable. (Henri Massé, p. 172)

[1] Voir Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 215.
[2] Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dastânvârêha dar adabiyât-é fârsi*, p. 903.

Contrairement à la croyance islamique qui considère le chien comme un animal impur, il est respectable pour les zoroastriens. Il était même sacré pour les Mages qui, à part les chiens et les hommes, tuaient de leurs propres mains toutes sortes d'animaux, surtout des fourmis, des serpents et autres bêtes rampantes et ailées[1]. Gorgâni a introduit cette conception islamique dans son poème où le roi Maubad insulte la nourrice :

> Ouvrant la bouche pour insulter la nourrice, il lui dit : « être impure et de vile nature ! Aucun être ici-bas n'est plus impie que toi ; plus basse que le chien, tu vaux bien moins que lui ! »
>
> (Henri Massé, p. 150)

À part certains éléments purs et impurs selon l'Islam, Gorgâni, pour décrire les sentiments et les troubles intérieurs de ses personnages, se réfère constamment aux croyances populaires et courantes de son époque. Dans cette croyance, le temps est le maître de l'existence ; de lui vient toute victoire et tout secours, et les astres déterminent toute l'activité des humains. Gorgâni énumère par exemple certaines étoiles qui par leurs caractères favorables ou néfastes auraient pu modifier l'état des êtres animés, voire inanimés :

> Elle [Chahrou] appela de tous endroits des astrologues et leur dit : par calcul, sachez donc quand le ciel nous sera favorable ou nous sera funeste, et quel jour nous devrons choisir d'après un astre annulant le pouvoir de Mars et de Saturne, jour où mon fils verra l'épouse, elle l'époux. (Henri Massé, p. 39)

Selon des récits populaires iraniens, la lune est mâle et le soleil femelle[2] (*cf.* p. 118). Mais selon la conception mazdéenne, le soleil est un élément masculin qui symbolise le pouvoir absolu et la pureté d'Ahura Mazda. Les croyants saluaient donc le soleil par une révérence profonde et on jurait quelquefois par les rayons du soleil. Lorsque le soleil ou la lune s'éclipsent, selon l'opinion populaire, un dragon les saisit en sa gueule. Pour effrayer le dragon et le faire vomir, on lui lançait autrefois des flèches, mais surtout on montait sur les terrasses et l'on frappait à coups redoublés sur des bassines de cuivre. La même opinion existe

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 136.

[2] On raconte que la lune dit au soleil: « Sors seulement la nuit, de façon que nul étranger ne te voie ». Le soleil répondit : « À qui me regardera, je jetterai mes cheveux dans les yeux ». Un jour, la lune, tenant des aiguilles, voulut conter fleurette au soleil. Celui-ci, lui jetant ses cheveux dans les yeux, l'aveugla. De son côté, la lune lança ses aiguilles à la face du soleil. Depuis ce temps, on ne peut le regarder, car il vous plante une aiguille dans l'œil. Henri Massé, *Croyance et coutumes persanes*, p. 171.

aussi chez les Chinois et les Indiens de l'est[1]. Gorgâni introduit çà et là dans son poème les mêmes interprétations :

> La belle Wîs, restant séparée de Râmîn, parut demeurer dans la gueule d'un dragon. […]. Par ton âme ! Depuis que je suis loin de toi, il me semble être dans la gueule d'un dragon car, séparé de toi, j'ai le cœur plein de peine. (Henri Massé, pp. 238- 374)

Chez Gorgâni, quelques croyances se rapprochent des récits à la fois babyloniens et musulmans. À quelques reprises, le poète évoque une conception mythologique répandue en terre d'islam. Selon cette conception, la terre est tenue par un ange, se tenant sur un rocher porté par un taureau, qui lui-même repose sur un immense poisson[2].

> Le monde était tout noir en la nuit de décembre ; il était devenu noir autant qu'un démon, de la lune jusqu'au poisson qui le soutient. (Henri Massé, p. 227)

D'après ces croyances quand le taureau est fatigué ou quand il y a trop d'injustice dans le monde, il s'impatiente et fait passer la terre d'une corne à l'autre, d'où les tremblements de terre. À ce taureau Omar Khayyam (1040-1123) a fait allusion dans ce quatrain : « Au ciel est un taureau, compagnon des Pleïades et sous la terre aussi un bœuf se tient caché. Si tu vois, ouvre donc ton œil à l'évidence entre ces deux bovins, vois une poignée d'ânes[3] ! » En effet, selon le texte avestique du *Dênkart*[4] (« œuvre de la religion »), Ahura Mazda protège le ciel et la terre « qui n'a pas de soutien (rien ne le soutient dans le *gêtê* [monde matériel] mais ne tombe pas)[5]. »

Bref, les traditions, les rites ancestraux sont présents au cœur de tous les récits et nouent ainsi des liens entre le passé et le présent. Comme l'indique René Grousset, le Plateau Iranien est le carrefour de rencontre de plusieurs races et de civilisations. Par conséquent, « la richesse de la tradition iranienne a permis à celle-ci d'accueillir libéralement les influences les plus diverses sans jamais renoncer à elle-même. Influence hellénique, influence arabe,

[1] Henri Massé, *Croyance et coutumes persanes*, pp. 172-173.
[2] Voir Toufy Fahd, « La Naissance du monde selon l'Islam », dans *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959, p. 253.
[3] Cité par Henri Massé, *op. cit.*, p. 181.
[4] Comme le souligne Geo Widengren, le *Dênkart* est également une encyclopédie, mais de contenu plus divers encore. Il cite en effet les nasks (livres) avestiques perdus, ou s'y réfère, de façon particulièrement complète, mais malheureusement dans une langue qui n'est pas toujours traduisible avec une certitude absolue. *Les Religions de l'Iran*, p. 19.
[5] Cite par Marijan Molé, « La Naissance du monde dans l'Iran préislamique », p. 307.

influence sino-mongole ont été tour à tour acceptées, assimilées, iranisées[1]. » Ainsi le poème de Gorgâni, rempli des éléments folkloriques, anecdotiques fait pénétrer le lecteur dans un monde imaginaire qui est étroitement lié à la culture du peuple qui l'a produit.

c. Coutumes et rites sociaux

À côté des éléments folkloriques insérés dans les récits, il existe aussi un ensemble de cérémonies contenant tous les domaines de la vie sociale et individuelle de l'homme, que la littérature médiévale reflète plus ou moins fidèlement. Il s'agit pour la plupart de rites de passage ou des rites initiatiques qui marquent les étapes importantes de la vie de l'homme depuis la naissance jusqu'à la mort. Selon Jean Cazeneuve, le rite

> c'est un acte qui peut être individuel ou collectif mais qui, toujours, lors même qu'il est assez souple pour comporter une marge d'improvisation, reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel. […]. Le mot latin *ritus* désignait d'ailleurs aussi bien les cérémonies liées à des croyances se rattachant au surnaturel que les simples habitudes sociales, les us et coutumes (*ritus moresque*), c'est-à-dire des manières d'agir se reproduisant avec une certaine invariabilité[2].

Le sociologue précise que le rite se distingue des autres coutumes par le caractère particulier de son efficacité (réelle ou prétendue) et c'est grâce à la répétition qu'il survit et subsiste depuis : « Car ce qui est essentiel dans ces rites, ce qui ne varie guère d'une société à l'autre, c'est précisément ce qui correspond au processus grâce auquel l'homme place la condition humaine sous le même signe d'un archétype sacré[3]. » Certes, les rites comme toutes les coutumes évoluent parfois avec le temps, mais ils gardent quand-même quelques particularités de leurs valeurs primitives. Mircea Eliade estime que le baptême est l'évolution d'un rite initiatique primitif et les différentes confessions chrétiennes conservent, dans une mesure variable, des traces d'un Mystère initiatique[4].

Un rite de passage au sens général du mot est un rituel marquant le changement de statut social ou sexuel d'un individu. Les rites de passage — généralement d'ordre religieux et « inséparable de la représentation mythique[5] » —, permettent de lier l'individu au groupe, mais aussi de structurer sa vie en étapes précises qui lui permettent une perception apaisante

[1] René Grousset, *L'Âme de l'Iran*, pp. 9-10.
[2] Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, pp. 12-13.
[3] *Op. cit.*, p. 265.
[4] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 11.
[5] Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, p. 224.

par rapport à la temporalité et à la mortalité. Ce phénomène remarquable a donc un enjeu important pour l'individu, pour la relation entre l'individu et le groupe, et pour la cohésion du groupe dans son ensemble. Ce sont en fait ces rites qui « ponctuent la vie individuelle tout en conférant une notoriété particulière à ces moments de transition entre deux conditions[1]. »

Correspondant à des structures sociales différentes, il existe plusieurs types et d'innombrables variantes d'initiation qui constituent « un des phénomènes spirituels les plus significatifs de l'histoire de l'humanité[2]. » Cependant, l'histoire des religions distingue trois grandes catégories d'initiation. Le premier comprend les rituels collectifs obligatoires par lesquels s'effectue le passage de l'enfance à l'âge d'adulte. La deuxième catégorie d'initiation comprend toutes les espèces de rites d'entrée dans une société secrète ou dans une confrérie, réservés souvent à un seul sexe. Enfin, le troisième type d'initiation qui caractérise une vocation mystique au niveau des religions primitives, c'est-à-dire celle de l'« homme-médecine » ou du chaman. En effet, ceux qui se soumettent aux épreuves propres à cette troisième catégorie d'initiation, sont destinés à participer à une expérience religieuse plus intense que celle accessible au reste de la communauté. Mais, les deux dernières catégories s'approchant l'une de l'autre sont considérées comme deux variétés d'une même classe[3]. D'un point de vue général, le Mage aryen ou le Druide celte appartient à cette catégorie. Ainsi, dans un certain sens, le nain Frocin, l'ermite Ogrin, Iseut et la reine d'Irlande du roman de *Tristan* et l'astrologue Beau-Parleur, la nourrice, la princesse magicienne du roman de Gorgâni seraient l'incarnation des initiés du troisième type de l'initiation.

L'étude des cérémonies rituelles d'une société qui s'organise généralement autour d'un cadre idéologique commun, pourrait révéler toute la structure mentale de sa société. De plus, l'étude de ces pratiques rituelles et de leurs fonctions dans le même cadre idéologique, pourrait également fournir une comparaison méthodique concernant l'anthropologie.

c-a. Rites d'initiations

Toute société possède un ensemble cohérent de traditions mythiques et une conception particulière du monde. La tradition désignant un savoir immémorial, absolu, serait en fait le maillon qui relie chaque individu à ses prédécesseurs, à ses initiateurs depuis l'origine des temps. Cet héritage immatériel, cette conscience collective constitue donc le vecteur d'identité d'une communauté humaine. Pour être intégré dans sa société, l'initié doit

[1] Philippe Walter, *Mémoire du temps : fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, p. 327.
[2] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 26.
[3] *Op. cit.*, pp. 24-26.

accomplir un parcours jalonnés d'étapes conforme à cette conception du monde, ce qui lui conférera une identité propre[1]. En réalité, dans une perspective anthropologique culturelle, l'individu qui, par l'initiation, est introduit aux traditions mythologiques de la tribu, est aussi introduit à l'histoire sacrée du Monde et de l'humanité[2]. Pour cet homme traditionnel, tout ce qui s'est passé de significatif dans l'univers, est arrivé au commencement, dans le Temps mythique[3] :

> L'homme vit dans un Univers qui, surnaturel d'origine, est également sacré dans sa « forme », parfois même dans sa substance. Le monde a une « histoire » : sa création par les Êtres surnaturels et tout ce qui a suivi, savoir, l'arrivée du Héros civilisateur ou de l'Ancêtre mythique, leurs activités culturelles, leurs aventures démiurgiques, enfin leur disparition[4].

Le but principal d'une initiation consiste donc à réactualiser les mythes fondateurs par les rites, afin que l'initié puisse conformer sa vie à celle de l'ancêtre mythique, qui lui donnera les traits du Héros civilisateur, c'est-à-dire non seulement un guerrier redoutable à l'instar de Tristan ou Râmîn, mais aussi un inventeur des arts et des techniques. Jean Cazeneuve écrit :

> Si le but des cérémonies d'initiation est de consacrer la condition humaine, c'est-à-dire de faire participer la situation donnée à un modèle archétypique numineux, il est bien évident que les variations de ce rituel doivent correspondre aux différentes conceptions que chaque société humaine peut se faire de la condition humaine elle-même, et, en particulier, de ce qui, en elle, lui semble rituel[5].

Conformément aux explications du sociologue, on rencontre çà et là dans la littérature de l'antiquité des peuples Indo-européens, concernant surtout les aventures héroïques d'un personnage doué de qualité hors du commun, une structure initiatique identique. « Comme l'a bien montré Georges Dumézil, la saga de Cuchulainn constitue un excellent document sur les initiations militaires indo-européennes, où on décèle dans le combat contre les trois fils de Nechta un ancien scénario initiatique indo-européen : la lutte contre trois adversaires ou

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 27.
[2] *Op. cit.*, p. 21.
[3] *Op. cit.*, p. 14.
[4] *Op. cit.*, p. 13.
[5] Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, p. 266.

contre un monstre tricéphale[1]. » Ainsi, on pourrait dire que le combat de Tristan contre le dragon ou contre les trois barons félons (symbolisant un monstre tricéphale) serait le souvenir folklorisé de la saga irlandaise.

Selon Mircea Eliade, dans la littérature élaborée à partir du XIIe siècle, un nombre considérable de motifs initiatiques gréco-orientaux ou indo-iraniens apparaît surtout dans les romans mettant en vedette Arthur, le Roi-Pêcheur, Perceval et d'autres héros engagés dans la quête du Graal. Le scénario de la plupart de ces récits est un scénario initiatique : la rencontre avec le sacré. Dans ces romans, « il est toujours question d'une « Quête » longue et mouvementée d'objet merveilleux qui implique, entre autres, la pénétration du héros dans l'autre monde[2] ». Et les épreuves qu'affrontent les héros impliquent d'une façon plus ou moins transparente, une mort rituelle suivie d'une résurrection ou d'une nouvelle naissance. D'une manière conforme à cette mort rituelle, Tristan qui est grièvement blessé par le Morholt, préfère mourir à cause de ses douleurs que vivre dans de telles souffrances. Il s'éloigne donc de la communauté des vivants en espérant y retourner autrement :

> Sire, j'en appelle à votre affection pour moi : apportez quelque réconfort à ma pénible existence et donnez-moi quelque bon conseil dans ma misère. Personne parmi mes parents et mes amis ne veut venir me voir ni me réconforter. C'est pourquoi je désire partir pour aller là où Dieu, dans son sublime miséricorde, me fera aborder conformément à ce dont j'ai besoin.
>
> (*La Saga*, p. 534)

Tristan se fait déposer dans une barque qui le mène au hasard des flots jusqu'en Irlande où il sera finalement guéri par la jeune Iseut. En Cornouailles, « les jeunes et les vieux l'accueillirent et se réjouirent très vivement comme s'il était revenu d'entre les morts. » (*La Saga*, p. 537). C'est en fait après ce voyage initiatique qu'une nouvelle aventure l'entraînera inconsciemment dans un nouveau mode de vie. La traversée de la mer en tant qu'elle souligne le courage, désigne un espace d'isolement, une frontière ou un passage périlleux. Il faut aussi ajouter que dans les contes populaires la forêt ou le désert, suggérant la même fonction d'immensité écrasante, remplace parfois la mer. Les romans arthuriens, ont essentiellement valorisé l'espace végétal comme une espace par excellence d'initiation de ses héros[3].

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 190.
[2] *Op. cit.*, p. 264.
[3] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, pp. 144-145.

D'ailleurs, conformément à la conception initiatique de la mort, interprétée par Mircea Eliade dans *Initiation, rites, sociétés secrètes*, la barque, comme la grotte, symbolise la matrice. Ainsi, la mer pourrait symboliser un passage vers le début du commencement, vers l'autre monde, vers l'immortalité. Certes, l'objectif principal de cette recherche n'est pas une analyse psychologique, mais il ne faut pas oublier qu'une barque peut chavirer et dans l'imaginaire médiéval la mer est le royaume de Hadès, c'est-à-dire le royaume des morts et des monstres. Parmi les innombrables épreuves subies par les personnages du cycle arthurien, le thème de la mort initiatique, par le passage d'un pont, par la traversée d'une rivière sur une barque, par le franchissant d'une porte alors qu'on ne sait qui se tient derrière, occupe une place importante :

> Ils [les personnages] doivent traverser un pont qui plonge sous l'eau, ou est fait d'une épée tranchante, ou est gardé par des lions ou des monstres. En outre, à l'entrée des châteaux veillent des automates, des fées, ou des démons. Tous ces scénarios rappellent le passage vers l'au-delà, les descentes périlleuses aux Enfers ; et lorsque de tels voyages sont entrepris par des êtres vivants, ils font toujours partie d'une initiation. En assumant les risques d'une telle descente aux Enfers, le héros poursuit la conquête de l'immortalité ou un autre but aussi extraordinaire. […], à la fin de leur Quête, les héros guérissent la mystérieuse maladie du Roi et, ce faisant, régénèrent le « Gaste Pays » ; ou même accèdent eux-mêmes à la Souveraineté. Or, on sait que la fonction de la Souveraineté est généralement solidaire d'un rituel initiatique[1].

Le cycle de la Table Ronde donne toute une série d'exemples de ponts symboliquement sélectifs où le héros doit passer à plat ventre, sur une mule enchantée, en combattant contre un serpent, un chevalier blanc, etc. Une des sources de ces ponts mystérieux, pont de verre, pont interrompu, pont aimanté, pont à serpent qui agrippe, se trouve dans l'*Avesta* et dans les registres pehlevis. Il s'agit du Pont *Tchînvat* (Činvat), à l'entrée duquel l'âme de la mort rencontre son moi céleste sous l'image d'une belle fille (Daênâ) accompagnée de deux chiens. Ce pont qui conduit l'âme de la terre à l'au-delà ou à l'Enfer, selon *Dênkart*, se révèle large et spacieux pour le juste, et étroit comme la « lame d'un rasoir » pour le perfide ou l'impie ou le sectaire d'Ahriman[2] :

[1]Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 265.
[2] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 154. Voir aussi Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 57.

> Mais l'idée que, pour aller au ciel, il faut passer de larges fleuves se rencontre déjà en Rig Véda. […] Cette idée, que le passage est étroit et coupant comme la lame d'un couteau, se trouve également dans plusieurs textes de l'Inde. […] Les deux chiens, il y a longtemps qu'on le sait, sont comparables à ceux de Yama, dieu indien des Enfers[1].

En effet, on rencontre dans l'eschatologie scytho-sarmato-alain des variantes d'un pont qui conduit l'âme juste vers l'Autre Monde. Cette eschatologie raconte comment le mort subit une épreuve sur un pont étroit qui bouge et qui s'élargit et redevient immobile selon les actes accomplis du défunt dans le monde. L'âme arrive ensuite à la croisée des trois chemins : le premier monte au ciel des saints, le second descend vers les esprits mauvais, et le troisième va tout droit chez les Nartes. Chez les peuples scythiques, c'est le dieu Aminon qui montre au mort le chemin du paradis, et *Barastyr*, le seigneur des morts, l'invite à prendre la première place parmi les hommes justes. Aminon correspond donc à *Daênâ* zoroastrienne. D'après Geo Widengren, les récits osséto-alains sont « le reflet d'une riche eschatologie non-zoroastrienne de l'Iran ancien, qui rappelait celle de l'Inde[2]. »

Dans *Katha Upanishad* (III, 14) est écrit : « Il est malaisé de passer sur la lame effilée du rasoir, disent les poètes pour exprimer la difficulté du chemin qui mène à la connaissance suprême[3] » et l'Évangile de Matthieu (7, 14) dit : « Étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie, et il y en a peu qui le trouvent ! » La *Vision de saint Paul* montre un pont « étroit comme un cheveu » qui relie le monde avec le Paradis[4].

L'une des aventures de Cuchulainn raconte que le héros se rend à l'île de Scotie (l'Ouest de l'Écosse) chez Scatach « l'Ombreuse », la fille du roi. Scatach est la plus grande des sorcières qui se livre à plein temps à l'éducation des jeunes guerriers voués à un destin exceptionnel. Cuchulainn subit victorieusement l'épreuve du pont de la falaise ou du « pont des Sauts » qui devenait aussi étroit qu'un cheveu, puis se raccourcissait jusqu'à ne plus mesurer qu'un pouce de long, puis devenait aussi glissant qu'une anguille et finalement se dressait tout droit contre lui en devenant aussi haut que le mât d'un navire[5]. On lit également dans les *Légendes sur les Nartes* que Soslan dans son voyage à l'au-delà, voit une île « reliée à la terre par un pont aussi large que le fil d'une épée[6]. »

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 57.
[2] *Op. cit.*, p. 193.
[3] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 155.
[4] *Op. cit.*, p. 154.
[5] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, pp. 50-51.
[6] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 121.

Dans *Lancelot* ou le *Chevalier à la charrette* (vers 1172), l'ultime épreuve initiatique que le chevalier Lancelot doit vaincre, apparaît comme un pont redoutable qui est de la forme d'une épée polie et luisante, de la longueur de deux lances[1]. Au-dessous du pont coule une rivière démoniaque et périlleuse avec des eaux noires et glaciales. De l'autre côté du pont tranchant, une jeune fille, accompagnée de deux lions, attend Lancelot, « surprenante transposition de la Daênâ zoroastrienne, qui ici incarne la reine Guenièvre que le chevalier du Graal va délivrer du Château de la Mort, le pays d'où l'on ne revient pas[2] » (fig. I).

Les légendes médiévales à côté d'un pont-sabre sur lequel le héros doit passer pieds et mains nus, parlent également d'un pont caché sous l'eau. En effet, si Lancelot, en franchissant un pont en forme d'épée, accède au domaine de Méléagant, Gauvain arrive au même résultat par un pont sous l'eau. D'ailleurs, les héros irlandais Fiachna et Loégairé passent également par un « pont sous l'eau » pour parvenir au château d'un dieu chtonien[3]. Or, dans tous ces récits, l'élément du pont ou son équivalent (un gué par exemple) désigne une frontière à laquelle on ne peut pas facilement toucher, car elle est le point de contact entre deux mondes, celui des vivants et celui de l'au-delà. Paul Du Breuil indique :

> La transposition ésotérique de ce thème d'origine nettement indo-iranienne du passage périlleux d'un pont tranchant depuis la religion zoroastrienne de l'ancien Iran jusque dans notre littérature mystique de la chevalerie européenne médiévale, constitue bien à la fois un prodige de résurgence mythologique passé d'Orient en Occident, comme il prouve, une fois encore, l'origine orientale de nombreux caractères de notre chevalerie médiévale[4].

Or, Tristan dans un épisode de *La Saga de Tristan et Yseut* fait une bataille sanglante sur un pont qui aboutit au château d'un géant monstrueux du type troll[5]. Chaque année, ce géant, Urgan, muni d'une massue, enlevait comme tribut le bétail des paysans. Tristan accepte de libérer le pays de cette servitude et en revanche demande au duc son beau chien qui lui avait été envoyé du monde des Alfes[6]. C'était une créature si merveilleusement belle que jamais homme n'a été capable de décrire sa nature ou la couleur de son poil. De la cloche

[1] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 180.
[2] Paul Du Breuil, *La Chevalerie & l'Orient*, P. 139.
[3] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique*, p. 82.
[4] Paul Du Breuil, *op. cit.*, P. 139. Voir aussi Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 178.
[5] « Sorte de géant monstrueux dans la mythologie scandinave ancienne. » Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 582.
[6] Dans la mythologie nordique et Scandinavie, les Alfes sont des êtres surnaturels. Philippe Walter, Daniel Lacroix, *op. cit.*, p. 579.

attachée à son cou se dégageait un son féérique, « si joli son que toute la peine de Tristan disparut, qu'il oublia alors sa bien-aimée » (*La Saga*, p. 580). Ce chien, dont le nom n'a pas été désigné dans la *Saga*, et qui « attrapait tout animal sans qu'il lui en échappe jamais, avait si bon flair qu'il découvrait toutes les routes et toutes les pistes. » (*La Saga*, p. 584), serait probablement Husdent qui, par la suite, accompagnera les amants dans la forêt. Il existe dans un conte persan un avatar de ce chien venu « du monde des Alfes ». Là, ce petit chien a la vertu de faire paraître, au gré de son possesseur, tel nombre d'hommes de guerre, d'éléphants, de chevaux, de l'or et des bijoux qu'on pouvait lui demander[1]. Une des légendes de l'épopée narte raconte que l'homme de Gum, pour récompenser l'amitié de l'homme de Narte, Soslan, lui offre la peau d'un cerf magique que « chaque duvet résonnait comme une clochette et chaque poil comme un grelot, et qu'elle faisait toute sorte de musique quand on la remuait[2]. »

Par ailleurs, une variante du duel de Tristan avec le géant Urgan a été conservée dans les *Légendes sur les Nartes*. Là, un géant à la barbe multicolore interdisait l'accès des pâturages aux Nartes. Et il obligeait des Nartes de lui offrir les meilleures de leurs bêtes avec des autres cadeaux. Batraz le héros d'acier des Nartes au cours d'une bataille sanglante lui coupa la tête et la rapporta au village, bien haut sur un pieu. À partir de ce jour, le bétail du peuple Narte put brouter librement sur les vastes pâturages[3]. Le duel entre Tristan et le géant qui dérobe le bétail semble être la folklorisation de la *Razzia des vaches de Cooley*. Considéré comme le texte fondateur de la mythologie irlandaise, la seconde partie de l'épopée raconte que, lorsque le héros Fraêch rentre chez lui, sa mère lui annonce : « Tes vaches ont été volées, ainsi que tes trois fils et ta femme, et sont dans la montagne des Alpes[4]. » Le héros pour les récupérer traverse la mer et lutte envers un dragon qui les a cachés dans une forteresse.

Ce type d'enlèvement et le combat contre un géant-dragon rappelle Višvarüpa des textes védiques, le monstre à trois gueules, à trois têtes, à six yeux qui enlève les vaches[5] et Aji Dahâk de l'*Avesta* qui captive Arnavâz et Chahrinâz, les belles sœurs du roi Yima (Djamchîd du *Châh-Nâmeh*). En effet, on pourrait dire que, la plus ancienne razzia indo-européenne a été figurée dans l'épopée du *Râmâyana*. Il s'agit de l'enlèvement de Sîtâ l'épouse de Râma par le monstre Râvana. Ce monstre rappelle également le géant Mukara des *Légendes sur les Nartes* qui enlève les filles et les femmes des Nartes et le géant à la barbe multicolore qui vole le bétail des Nartes et aussi le seigneur de Hyz qui dérobe la femme de

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 570.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 80.
[3] *Op. cit.*, pp. 186-188.
[4] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique*, p. 69.
[5] Dans la mythologie védique, la femme et la vache ont la même fonction de fertilité. Mehrdad Bahar, *Djostâri dar farhang-é Iran* (Recherches sur la culture d'Iran), Téhéran, Nachr-é Ostoureh, 1996, pp. 161-162.

Soslan. Dans l'épopée persane, Feridoun (Thraêtaona avestique) enchaîne le monstre dans le mont Damavand, délivre le monde de sa domination tyrannique, libère les deux sœurs du harem du dragon et les épouse à son tour[1]. Dans l'épopée narte, Batraz pour cet acte audacieux du seigneur de Hyz, broie ses mains et lui arrache la tête. Il libère la fille du Soleil et la rend à Soslan. Un des récits épiques de la « Matière de Bretagne » nommé *Les Trois oppressions de l'île de Bretagne*, raconte que, chaque premier mai, un terrible duel a lieu entre deux dragons, le dragon de l'île et un dragon étranger qui vient se battre avec lui. Cherchant à le vaincre, le dragon de l'île pousse alors un cri tel que les êtres humains, les animaux, la nature entière en sont glacés d'effroi, stérilisés[2]. En effet, dans tous les exemples un monstre catastrophique menace la troisième fonction de l'idéologie indo-européenne qu'est la fertilité. Comme le dit Geo Widengren, « la lutte contre le dragon est un mystère liturgique des premiers temps aryens[3] » :

> Au point de départ, on suppose qu'un dragon est maître de la vie, et que la sécheresse règne dans le pays. Un héros divin apparaît, prend la forteresse où se retranche le dragon, et triomphe du monstre. Cela libère les eaux retenues dans la forteresse, et la captivité des femmes que le dragon avait enfermées dans son harem prend fin. Alors la pluie coule à nouveau et fertilise la terre, de même que le jeune dieu se livre à la hiérogamie avec les femmes délivrées[4].

Comme l'indique Philippe Walter, dans les textes hindous, c'est Indra qui transperce le dragon retenant les eaux prisonnières et qui creuse le lit des rivières apportant l'eau à tous les humains. Ce retour de la fécondité permet au monde de survivre au chaos que n'aurait pas manqué de provoquer la sécheresse universelle :

> Indra a fécondé les jeunes filles et elles se réjouissaient comme des sources qui viennent tout juste de jaillir à travers le sol ; les jeunes épouses respectables qui languissaient peu à peu, il les a fécondées. Il a satisfait la soif des prairies et des champs altérés. Il a donné du lait aux femmes stériles. Désormais elles avaient un époux qui pouvait accomplir des miracles[5].

[1] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois*, pp. 17-18.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 614.
[3] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 58.
[4] *Op. cit.*, p. 59.
[5] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne, fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 141.

On lit également dans le *Yašt* (17, 33-34) que Frêtôn (Feridoun) offre un sacrifice à la divinité Rti (Mithra) et en la priant lui demande la victoire sur le dragon « à trois gueules, à trois têtes, à six yeux » pour délivrer le monde de sa domination tyrannique :

> Et que j'enlève ses deux maîtresses,
> Sahavâč [Chahrinâz] et Arnavač [Arnavâz],
> Qui ont les corps les plus beaux pour enfanter,
> Et qui sont les plus admirables comme maîtresse de maison[1].

Il convient de rappeler que, dans presque tous les contes merveilleux où un type de monstre (bête à sept têtes, un ogre, un géant, un dragon) dévaste le pays, « la main des princesses, des trésors, ou les deux, gardés par le monstre, récompensent les héros qui ont osé ces affrontements surhumains[2]. » Dans *Le Râmâyana*, le père de Sîtâ dit à Râma :

> J'ai une fille belle comme les Déesses et douée de toutes les vertus […] et je la réserve comme une digne récompense à la force. Très souvent des rois sont venus me la demander en mariage, et j'ai répondu à ces princes : « Sa main est destinée en prix à la plus grande vigueur[3]. »

Or, un épisode de *La Saga* raconte qu'un dragon menaçait le pays d'Irlande et que le roi avait promis la main de sa fille, Iseut, au chevalier vainqueur du dragon :

> Le roi avait fait proclamer par tout son royaume que s'il y avait un chevalier qui fût assez hardi pour tuer le dragon, celui-ci obtiendrait sa fille en mariage ainsi que la moitié de son royaume, et qu'il serait pleinement honoré, lui et ses héritiers. (*La Saga*, p. 543)

Tristan tue le dragon mais demande la main d'Iseut pour son oncle. L'épisode du lépreux figuré seulement chez Béroul, rappellerait dans un certain sens ce dragon dévastateur du pays. La lèpre est une maladie contagieuse qui menace comme un monstre toute la santé d'une société. D'ailleurs, lorsque Marc à la suite de la demande d'Yvain, le chef des lépreux que Béroul qualifie d'« horriblement mutilé » (v.1157), laid et difforme, lui laisse Iseut, il anéantit en fait tout espoir d'avoir un héritier pour son trône. L'épisode raconte qu'Yvain prend la reine en possession et « l'emmène tout droit sur le chemin qui descend vers le rivage » (vv. 1229-1230). Mais Tristan, à l'aide de Gouvernal qui frappe Yvain par « une

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 63. Voir aussi, Arthur Christensen, *Les Gestes des rois*, p. 18.
[2] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 68.
[3] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome 1, p. 75.

branche de chêne vert », (v. 1260) la libère. En effet il semble que Béroul en remplaçant le monstre par le personnage d'Yvain ait reproduit dans une peinture unique, cette tradition indo-européenne.

Or, les aspects mystérieux accompagnant tous les romans d'aventure qui tournent souvent autour d'une quête quelconque (matérielle ou spirituelle) font réfléchir à une influence idéologique commune. Généralement, dans un scénario initiatique,

> le héros, à travers les différentes phases de sa vie, acquiert la virilité, qui est le souvenir de sa condition divine ; il doit réaliser un certain nombre d'exploits, subir des épreuves, qui exigent des forces surhumaines, une endurance extraordinaire ; il lui faut enfin mourir et renaître d'une vie nouvelle qu'il ne doit qu'à lui[1].

Pour bien éclairer les relations qui peuvent exister entre le folklore et la mythologie, l'objectif de cette partie du travail consiste à analyser ces « règles de conduite », où les héros des mythes, des contes et des romans se confrontent successivement. Dans tous ces genres qui débordent souvent d'aventures extraordinaires, les héros « subissent en permanence les mutations du sort : séparations, enlèvements par les pirates, esclavage, naufrages, emprisonnements, évasions, viol, mariages obligatoires[2]. » En effet, une sorte d'aventure initiatique ayant comme seule justification l'existence du héros constitue le cadre principal de tous les romans médiévaux.

c-a-a. Séparation et retour

De la naissance à la mort, le déroulement d'une vie est la somme et la chronique d'une multitude de passages où chacun serait la rupture avec une identité quelconque, comme la naissance d'un enfant qui rompt l'identité d'une épouse qui devient mère. Un autre exemple illustratif de passage serait l'initiation de la puberté qui débute par un acte de rupture : l'enfant quitte le monde de sa mère et de son enfance pour rejoindre le monde des adultes. L'intérêt d'un rite initiatique de puberté est avant tout d'élaborer une nouvelle identité afin d'accéder à un mode supérieur d'être.

Les deux romans sont, dans un certain sens, les poèmes de la rupture et de la séparation. Il s'agit tantôt d'une séparation imposée par le destin et le sort qui échappe au contrôle de la volonté : Tristan est né orphelin et sa mère, ne survit plus à sa naissance. Et

[1] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 70.
[2] Michel Stanesco, *d'Armes et d'amours*, Orléans, Paradigme, 2002, p. 55.

tantôt il s'agit d'un éloignement volontaire pour une quête, où d'un éloignement forcé par les lois et les critères d'une société ou d'une époque. Tristan tue le géant Irlandais mais reçoit un coup d'épée empoisonnée ; promis à la mort, il s'éloigne donc de la communauté des vivants par un bateau sans voile ni rames. Ce choix intentionnel du héros, serait aussi une rupture avec la vie chevaleresque et son identité héroïque. Mais soigné par Iseut, il retrouve une nouvelle naissance. Aux yeux de la communauté, Tristan, une fois échappé à la mort, n'est plus qu'un simple être mais, élu et protégé par Dieu, il évoque des saints ou des héros mythiques d'autrefois tel Soslan qui retourne victorieusement du Pays des Morts. Ainsi Tristan retrouve une place plus élevée et même sacrée dans sa société. Il est désormais le modèle exemplaire de tout chevalier courageux.

Quand Marc décide d'épouser la fille dont un oiseau lui a apporté un cheveu d'or, c'est Tristan qui doit accomplir le devoir de la chercher. Marc envoie Tristan à la quête d'Iseut à l'instar de Pélias, l'oncle usurpateur de Jason qui l'envoie pour conquérir la Toison d'or. Tristan ramène Iseut vers le royaume de Marc et c'est au cours de ce voyage maritime qu'ils boivent par erreur le philtre d'amour destiné aux époux. La puissance magique de la boisson conduit le héros vers une nouvelle vie, mais cette fois-ci avec « une dimension subversive de l'ordre social[1] », qui lui fait oublier tout ses devoirs chevaleresques. Enchaîné dans une passion monstrueuse et redoutable, cette période de la vie du héros évoquant la chute d'Adam du paradis, remet en question les fondements mêmes de son identité. Elle serait, dans une certaine mesure, un achèvement définitif de l'identité héroïque de Tristan. Chez Béroul, Tristan, après avoir passé trois ans d'égarement, se repent en lui-même :

> Ha ! Dex, fait-il, tant ai traval !
> Trois anz a hui, que riens n'i fal,
> Onques ne me falli pus paine
> Ne a foirié n'en sorsemaine.
> Oublïé ai chevalerie,
> A seur cort et baronie.
> Ge sui essillié du païs,
> Tot m'est failli et vair et gris,
> Ne sui a cort a chevaliers. (vv. 2161-2169)
>
> Ah, Dieu ! Que de tourments j'ai connus ! Aujourd'hui, cela fait trois ans, jour pour jour, que le malheur ne m'a jamais quitté, pendant les jours de fête ou les jours ordinaires. J'ai oublié la chevalerie, les usages de la cour et la vie des barons. Je suis banni du royaume. Tout me manque, le vair et le gris. Je ne suis plus à la cour avec les chevaliers.

[1] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, chapitre IV, Essai de lecture subversive, pp.131-180.

Dans les deux romans, un autre aspect de la séparation est le thème de l'exil. L'une des définitions de l'exil est un « séjour obligé et pénible loin de ses proches, de ce à quoi l'on est attaché[1]. » L'exil contraint de Tristan et sa condition pénible hors du pays, lui impose une vie à la marge de la société, c'est-à-dire une exclusion totale de sa communauté. Certes, la Salle aux Images, lui procure temporellement une sorte de « chez soi », mais cet espace, par rapport à l'espace peuplé auquel Tristan était censé appartenir, serait un espace d'isolement. Construite dans une grotte voûtée, la Salle aux Images, rappellerait l'espace modèle de certains rites d'initiation du type indo-européen qui ont naturellement un modèle mythique. La Salle aux Images évoque aussi la matrice, c'est-à-dire le désir de retour au commencement dont Indra est le modèle. Dans la mythologie de l'Inde, Indra « pour éviter la naissance d'un monstre terrifiant à la suite de l'union entre la Parole (*Vâc*) et le Sacrifice (*yajna*) s'est transformé en embryon et a pénétré dans la matrice de Vâc[2]. » Une légende de l'épopée narte raconte comment Soslan pour anéantir Syrdon, le fléau des Nartes, « se fit envelopper dans le suaire et placer dans le cercueil[3]. » En effet, dans le scénario de la mort rituelle, destinée souvent aux guerriers, l'initié dans un espace clos, est l'objet d'une mort provisoire (accompagnée parfois des tortures physiques), qui symbolise son retour au commencement sacré afin d'être créé de nouveau[4]. Ainsi, l'initié subissant toutes sortes d'initiations chamaniques, aurait le droit d'entrer dans une sorte d'organisations socio-religieuses (*haênâ* avestique et *sénâ* védique) que Geo Widengren désigne sous le nom de « sociétés d'hommes », ou « sociétés culturelles secrètes[5] ».

Cet espace clos, soit une hutte, une cabane ou une grotte est le « symbole à la fois de l'au-delà, donc de la mort, et des ténèbres de la gestation dans le ventre maternel[6]. » En effet, le prototype de tous ces symboles se trouve plus ou moins dans la mythologie de toutes les nations. Dans la mythologie et les sagas initiatiques, comme le montre Mircea Eliade, le passage d'un héros à travers le ventre d'une géante et sa sortie par sa gueule, équivalent à une nouvelle naissance. Un mythe finnois raconte comment le héros, englouti par une géante, construit une barque et rame vigoureusement d'un bout à l'autre de l'intestin de la géante qui finalement le vomit dans la mer. Un récit polynésien raconte : « La barque du héros Ngonaoa avait été avalée par une sorte de baleine, mais le héros, se saisissant du mât, le lui enfonça dans la bouche pour la maintenir ouverte. Ensuite, il descendit dans l'estomac du monstre, où

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, p. 692.
[2] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 122.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 142-144.
[4] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 145.
[5] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 39-41.
[6] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 99.

il trouve ses deux parents, encore vivants. Nganaoa y alluma un feu, tua la baleine et sorti par sa gueule[1]. » Une variante de ce thème mythique se trouve aussi dans les récits judéo-islamiques et dans l'histoire de Jonas avalé par une baleine. Un épisode du roman de *Tristan*, dans la version de Thomas, fait probablement allusion à ce mythe ou à l'histoire de Jonas :

> Uncore puet il avenir si :
> Car, se jo dei neier ici,
> E vus, ço crei, devez neier,
> Uns peissuns poust nus dous mangier ;
> Eissi avrum par aventure,
> Bel amis, une sepulture. (vv. 1655-1660)
>
> Toutefois, il peut encore arriver une chose : si je dois me noyer ici, vous devez, je crois, vous noyer aussi. Un poisson pourrait nous avaler tous les deux. Un heureux hasard nous donnera alors, bel ami, une sépulture commune.

Or, une légende narte raconte que Batraz était encore un petit garçon qui tomba dans la mer, mais il en sortit tenant dans ses mains deux bœufs avec lesquels il jonglait comme avec des balles[2]. Cependant, chez presque toutes les nations, le coucher du soleil est le modèle le plus fréquent des symboles rituels de la mort :

> Le Soleil qui plonge chaque soir dans les ténèbres de la Mort et dans les Eaux primordiales, symbolise de l'incréé et du virtuel, ressemble aussi bien à l'embryon dans sa matrice qu'au néophyte caché dans la hutte initiatique[3].

La Salle aux Images est donc un espace symbolique où Tristan solitaire et écarté du monde chevaleresque se confronte à de longs monologues. Il se sent égaré à cause d'une passion insensée et absurde, il remet en question son passé, son amour et sa haine. Il vit donc dans un grand doute et, selon Thomas, souffre doublement :

> Duble paigne, duble dolur
> Ha dan Tristran por s'amor.
> Espus est a icele Ysodt
> Qu'amer ne puet, ne amer ne volt.
> Il ne la puet par droit guerpir,
> Quel talent qu'ait, estut li tenir,
> Car ele nel volt clamer quite. (vv. 109-115)

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 137.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 180.
[3] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 129.

> Le seigneur Tristan souffre double peine et double torture à cause de son amour. Il a épousé l'autre Yseut qu'il ne veut ni peut aimer. Il n'a pas le droit de la quitter ; malgré qu'il en ait, il doit la garder car elle ne veut pas demander la séparation.

Thomas offre ainsi une image quasi-tragique de l'exil de Tristan. En revanche, dans le roman persan, Râmîn n'est pas banni de la cour de Maubad et l'exil ne lui est pas imposé. Mais, à la suite des conseils du Beau-Parleur, il décide volontairement de s'éloigner de Wîs et de se marier avec Gol. Cependant, au bout d'un moment, il éprouve les mêmes sentiments d'égarement que Tristan et souffre exactement comme lui. Ce sont en fait les dix lettres envoyées par Wîs qui lui causent un conflit intérieur. Dès lors, Râmîn, désespéré se voit « comme un courrier, en route nuit et jour, comme une onde restée au puits, mois et années » (Henri massé, p. 370). À l'instar de Tristan, il se repent et regrette son passé glorieux :

> O douleur ! Ma valeur, ma haute renommée, et ma flèche, mon arc, mon glaive et mon lacet ! O douleur : mes chevaux à la rapide allure ! O douleur ! Mes amis qui étaient innombrables ! Par le sort, mon affaire a pris un aspect tel que je ne pourrais plus leur demander secours. […]. Je ne fais plus courir l'once contre l'onagre ; je ne fais plus voler faucon vers la perdrix ; et contre les lutteurs je n'essaye plus ma force ; je ne m'associe plus aux chants de ceux qui boivent. Mes pareils, tous, de leur fortune se délectent, parant tantôt cheval tantôt chose agréable ; les uns sont au jardin, joyeux, avec les belles ; les autres, tout contents, parcourent monts et plaines. (Henri Massé, pp. 369-370)

Râmîn, au retour dans son pays, prend l'initiative d'un nouveau comportement qui accélère également l'action du roman et le rapproche de plus en plus du modèle archétypal du héros Iranien. Le poète, conformément à l'action progressive du roman, offre à Râmîn des nouvelles caractéristiques comparables à celles du soleil et du guerrier indo-européen. Dans la dernière partie du roman, Râmîn est souvent qualifié de *djahân afrouz* (éclairant le monde). Il ne faut pas oublier qu'« un grand nombre de mythologies héroïques sont de structure solaire. Le héros est assimilé au Soleil, comme lui, il lutte contre les ténèbres, il descend dans le royaume de la Mort et en sort victorieux[1]. » Chez Gorgâni, Râmîn pénètre dans le château inaccessible de Maubad, il tue Zerd qui est comme un dragon-gardien de Wîs et des trésors de Maubad, et finalement met le pied sur le trône.

Mais, dans la version de Thomas, toutes épreuves initiatiques de Tristan qui devraient l'entraîner vers une renaissance spirituelle, à cause de l'intervention du philtre, ont abouti à

[1] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 138.

un vrai échec. Par conséquent le héros type du début du récit, s'éloigne de temps en temps de son modèle mythique et s'approche de plus en plus de la mort. Il s'agit surtout d'un épisode dans lequel Tristan rencontre un chevalier venu de l'Espagne nommé Tristan le Nain qui lui demande de reconquérir sa dame dérobée par l'Orgueilleux du Château Fier (vv. 927-930, manuscrit de Strasbourg). C'est au cours de ce combat avec l'Orgueilleux que Tristan devient grièvement blessé et par la suite trouve la mort.

En effet, le processus et l'enchaînement des faits chez Gorgâni, retrouverait plutôt l'analogie dans la version de Béroul. Cette version, en dépit d'une fin imprécise, est conforme dans une certaine mesure au roman de Gorgâni. Chez ce dernier par exemple, Râmîn après son retour de l'étranger, rencontre Wîs, soit par l'intermédiaire d'Azîn le messager de Wîs, soit par la nourrice : « Sans cesse il rencontrait Wîs si secrètement que le roi n'en avait pas le moindre soupçon » (Henri Massé, p. 434). On lit aussi chez Béroul que bien après la scène de réhabilitation de la reine, les deux amants continuent à se voir. Chaque fois que Marc s'absente pour une nuit, Iseut par l'intermédiaire de son messager, Périnis, arrange un rendez-vous avec Tristan :

> Qant li rois vait a ses deduis,
> En la chanbre vet congié prendre. (vv. 4286-4287)
>
> Quand le roi part se divertir, il [Tristan] va prendre son congé dans la chambre.

Chez Béroul, dans l'épisode de la Blanche Lande, Tristan se déguise en chevalier noir venu de l'Autre Monde et par ce déguisement il montre implicitement à Marc que Dieu (ou la force surnaturelle) n'est pas du côté du roi, mais du côté du « Chevalier faé-justicier[1] ». C'est en fait après cet épisode que les barons félons, à l'instar du forestier dénonciateur des amants, seront tués les uns après les autres par Tristan. Godoïne est tué en train d'épier les amants et Denoalain est mis à mort lors d'une chasse au sanglier. Cette scène correspond à celle de la mort de Zerd (en surveillant Wîs) et de Maubad (dans la chasse au sanglier). Béroul comme Gorgâni, décrit en détails la mort des deux barons. Ainsi, la version de Béroul pourrait donner un schéma minuscule de l'action primitive du roman et celui du vrai sort de son héros.

Il convient de rappeler que dans les épreuves initiatiques réservées au guerrier indo-européen, dont le prototype mythique est la mise à mort d'un monstre, le guerrier est récompensé souvent par les noces de type royal[2]. Dans la version de Béroul, Tristan tue les

[1] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 171.
[2] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 43.

barons qui évoquaient le monstre tricéphale indo-européen, mais dans celle de Thomas, il tue vraiment deux géants (le Morholt, Urgan) et contracte une alliance paradoxale avec un troisième (Moldagog). Tristan méritait donc des noces royales. À tous ces indices il convient aussi d'ajouter l'argument d'Anne Berthelot :

> Dans la mesure où il n'y a d'autre fin possible à la légende des amants de Cornouailles que la mort, telle que l'orchestre Thomas d'Angleterre, ce n'est peut-être pas un hasard si l'unique manuscrit de Béroul s'arrête là, sur cette scène emblématique : une rencontre clandestine des amants, Tristan mettant à mort pour l'amour d'Yseut ceux qui tentent de s'opposer à leur passion[1].

c-a-b. Éducateurs nourriciers

La vie de Tristan débute par une difficulté de filiation, par une rupture. Il est orphelin dès sa naissance, un fait qui, selon Michel Stanesco, va de soi pour un héros mythique, dont l'origine doit être douteuse afin de lui prêter pour père un dieu[2]. Élevé par un homme, le fidèle Gouvernal, Tristan appartient dans une certaine mesure à la catégorie des héros orphelins, bâtards, abandonnés, élevés par des parents adoptifs dont un nombre impressionnant se retrouve dans les romans arthuriens[3]. Cette situation triste de l'enfant rappelle surtout l'histoire des héros mythiques abandonné dès leur naissance tels Œdipe[4] dans la mythologie grecque et Zâl[5] et Feridoun (Thraêtaona avestique) dans le *Châh-Nâmeh* de Ferdowsi. En effet, sauvé d'une mort certaine par une nourrice ou par un animal fabuleux, l'enfant abandonné mènera une existence cachée ou malheureuse jusqu'au jour qu'il sera un héros par excellence et manifestera sa véritable nature. « Hérodote raconte que le roi Cyrus le

[1] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut. Béroul, Thomas*, p. 59.
[2] « Lancelot est une des multiples variations sur le mythologème de l' « enfant divin ». Car dès le début la situation de Lancelot est à double face : d'un côté, il est un pauvre orphelin, de l'autre, il est aimé par la plus puissante des fées. Le meilleur chevalier du monde ressemble par là à cette longue série de dieux et de héros menacés dans leur enfance par des dangers extraordinaires. » Michel Stanesco, *D'Armes et d'amours*, p. 134.
[3] C'est en fait à cette catégorie qu'appartiennent les personnages les plus fameux de la Matière de Bretagne : Arthur, Gauvain, Lancelot, Perceval, Galaad, Guinglain, Yder, Mériadoc, Merlin, Yonec, Milon, Tydorel et Tyolet. Michel Stanesco, *op. cit.*, p. 129.
[4] Le roi de Thèbes, inquiet de ne pas avoir un héritier consulte l'oracle de Delphes. Celui-ci prédit que le fils qui lui naîtrait tuerait son père et épouserait sa mère. Effrayée de la fatale prédiction, la mère de l'enfant l'abandonne sur le mont Cithéron, après lui avoir percé les chevilles avec une aiguille et les lui avoir liées avec une lanière, d'où son nom Œdipe (pied enflé). Recueilli par les bergers, l'enfant sera adopté par le roi de Corinthe comme son propre fils. Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 221.
[5] Il est le fils de Sâm le roi mythique d'Iran. Albinos de naissance, d'où son nom Zâl, il était abandonné sur le mont Damavand situé dans la chaîne d'Alborz. Recueilli par l'oiseau mythique *Sîmorgh* et élevé par lui, il est le père de Rostam et le modèle du guerrier Iranien. Dans le *Châh-Nâmeh*, Zâl et son fils Rostam sont présentés comme les soutiens dévoués et efficaces du trône des « Rois des rois » mythiques et légendaires de l'Iran. Voir Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 899.

Grand, fondateur de l'empire achéménide, fut élevé par des bouviers[1] ». L'épopée narte raconte comment Batraz dès sa naissance, séparé de sa mère, grandit dans la mer jusqu'au jour où il revient chez son peuple comme un héros invincible. Comme l'indique Jean-Marc Pastré, le thème de l'enfant royal élevé en secret dans la montagne ou dans la forêt que l'on trouve à la fois dans les légendes iraniennes (l'enfance de Cyrus le Grand) et dans les romans arthuriens (l'enfance de Perceval) est d'origine indo-européenne[2].

Certes, Tristan n'a vraiment pas été abandonné comme ces héros mentionnés. Mais l'absence d'affection maternelle, surtout quand sa mère préfère suivre son mari décédé que se consacrer à Tristan, suggère un tel sentiment :

> Comment pourrais-je vivre ici plus longtemps ? Ma vie doit suivre sa vie. Si je n'avais pas la contrainte de l'enfant que je porte, je devrais traverser la mort. (*La Saga*, p. 508)

À part cette séparation fatale, il existait et existe encore chez certains peuples indo-européens une séparation rituelle[3]. Chez ces peuples, par exemple après l'accouchement, la mère durant quarante jours devrait être isolée pour des raisons de purification et de souillure causée par l'enfantement. Comme l'indique Evelyn Reed[4], l'anthropologue français Robert Briffaut (1876-1948), dans son livre *The Mothers. A study of the origins of sentiments and institutions* (London, Alen & Unwin, 1959, vol. II, pp. 374-375), souligne que dans une certaines régions du Caucase on tient les femmes pour impures pendant quarante jours après leur accouchement. Et les femmes en couches doivent rester dans une grange ou dans une hutte assez loin de chez elles. En Serbie également, les femmes accouchent toujours dehors, en toute saison et par tous les temps. La femme « part, calmement, sans rien dire, pour ne pas souiller la maison. Elle rentre chez elle après la séparation ou la délivre, avec le bébé dans les bras[5] », et « c'est ainsi qu'accoucha, nous dit-on, Marie, la plus illustre des mères[6]. » Le sociologue iranien Aly Akbar Mazahéri donne d'autres exemples :

---

[1] Patrick Ringgenberg, *Une Introduction au Livre des Rois (Shâhnâmeh) de Ferdowsi. La Gloire des Rois et la sagesse de l'épopée*, p. 78.
[2] Jean-Marc Pastré, *Structures littéraires et tripartition fonctionnelle dans le* Parzival *de Wolfram von Eschenbach*, Paris, Klincksieck, 1993, pp. 70-73.
[3] De nos jours, confier les nouveau-nés à la crèche ou les enfants en bas âge à la garderie pourrait être, dans une certaine mesure, la survivance de ce rite initiatique et la réactualisation des rites traditionnels.
[4] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie* (*Womans's evolution*), Traduit de l'américain par Armelle Mui, Paris, Denoël /Gonthier, 1979, p. 109.
[5] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 109.
[6] *Ibidem*.

> Les Iraniennes islamisées se purifient le quarantième jour de leurs couches par l'ablution de la quarantaine. Celles qui habitent le Kohistan, au Nord-est de l'Iran, les Parsavanes, qui semblent descendre des anciens Parthes, ont coutume d'allumer « pour écarter les malins esprits » une bougie. Elles ne touchent à rien, pendant quarante jours, dont le quarantième est marqué par un petit festin familial[1].

Ainsi, pour éviter le contact de la mère avec le nouveau-né, il était usage de faire venir une nourrice[2]. Mais, les femmes nobles se séparaient de leurs enfants pour de longues années[3]. C'est en fait le cas de Wîs et de Râmîn dans le roman de Gorgâni qui ont été confié dès leur naissance à une seule nourrice durant plus de dix ans :

> À l'heure même où de sa mère elle [Wîs] naquit, celle-ci la remit aux mains de la nourrice, qui l'emmena vers le village de Hrouzân — c'était là qu'elle avait ses biens et sa famille.
>
> (Henri Massé, p. 33)

Ce rituel (confier le nouveau-né à une nourrice) a été également mentionné dans les romans arthuriens où parmi tous ses héros, le cas de Lancelot est une exception. Selon Michel Stanesco, dans le roman d'Ulrich von Zatzikhoven et, sans doute, dans le « livre français » perdu qui lui a servi de modèle, la mère de Lancelot nommée Clarine est attachée fortement à son fils et elle l'allaite sans recourir à une nourrice[4] :

> Ce détail a son importance, car à cette époque la mère ne tarde pas à confier l'enfant à une « mère de lait ». Il est essentiel que la nourrice soit de bonne famille, femme de chevalier ou noble dame, car on croit que « la quantité du lait est d'autant plus importante qu'elle affecte aussi bien le développement physique de l'enfant que son développement moral[5].

Les mêmes croyances par rapport au lait de la nourrice existaient chez les Iraniens. Le lait d'une nourrice selon qu'elle est bonne ou mauvaise, d'une origine noble ou tarée de par la

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne*, p. 164.
[2] Durant les quarante jours d'impureté causée d'accouchement, la mère doit jeter son lait. S'il n'y a pas de nourrice pour allaiter le bébé, ni une parente ou une voisine pour remplir cet office, on se résout à nourrir l'enfant, avec un mélange de beurre et de miel pur. La mère elle-même pour fortifier se contente d'une soupe préparée avec de la farine du froment, de la graisse de mouton et du jus de raisin cuit et conservé. Aly Akbar Mazahéri, *op. cit*., p. 165.
[3] *Ibidem*.
[4] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amours*, p. 130.
[5] *Ibidem*.

race, influait naturellement sur les mœurs, les qualités et les habitudes de l'enfant[1]. C'est par là qu'il existait des appréciations positives ou négatives vis-à-vis d'une nourrice et de son lait :

> Quand il [l'enfant] prendra le lait impur de la nourrice, d'origine altérée et d'humeur effrontée, son origine noble et sa pure nature tomberont plus bas que celles de la nourrice ; si l'enfant du soleil même suçait son lait, on ne pourrait avoir espoir en sa lumière. (Henri Massé, p. 127)

Dans le roman de Gorgâni, la nourrice des amants est toujours au premier plan, de sorte que l'action du roman est menée pratiquement par ses ruses. Elle est une femme intelligente et astucieuse qui possède des objets magiques et met tout en œuvre pour le mariage de Wîs avec Râmîn. Il convient de noter que le roman du *Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes connaît également une telle nourrice. Dans ce roman, Lunete, la nourrice de Laudine est aussi magicienne et, avec des moyens astucieux, elle convainc sa maîtresse d'épouser Yvain le tueur de son époux[2].

Certes, Tristan n'a pas une nourrice astucieuse pour l'échapper aux moments difficiles de la vie, mais ce rôle a été confié à Gouvernal, son père nourricier. Ici il convient de rappeler que Cuchulainn, « contrairement à la coutume du *fosterage* qui veut que les jeunes nobles ne soient pas élevés chez leurs parents[3] », est placé chez son père spirituel le poète Amairgin. Et la tribu tout entière prend en charge l'éducation du futur héros : Sencha lui enseigne la sagesse, le héros Fergus lui apprend la science du combat et le druide Cathbad les « arts des dieux de la magie ». Tout comme un héros mythique, Tristan lui aussi reçoit de son père nourricier une éducation modèle. Tristan connaît bien les sept arts principaux[4] de son époque. Il joue de la harpe et excelle à la chasse. Béroul le souligne tout particulièrement dans l'épisode du dressage de son chien Husdent :

> S'il prent el bois chevrel ne dains,
> Bien l'enbusche, cuvre de rains ;
> Et s'il enmi lande l'ataint,
> Com il s'avient en i prent maint,
> De l'erbe gete asez desor,
> Arire torne a son seignor. (vv. 1629-1631)

[1] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 49.
[2] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amours*, p. 81.
[3] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et société celtiques*, p. 44.
[4] Les études médiévales composaient de deux cycles : le premier contenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique ; le second contenait l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 510.

> S'il capture dans la forêt un chevreuil ou un daim, il le cache soigneusement en le couvrant de branchages, et s'il l'attrape au milieu de la lande (cela lui arrive souvent), il couvre d'herbe le corps de l'animal et retourne chercher son maître.

Chez Béroul, Tristan est inventeur de l'arc Infaillible et le narrateur met en valeur la virtuosité du héros dans l'épisode où sa flèche se loge dans l'œil de Godoïne, caché derrière une « cortine » (v. 4461). Eilhart von Oberg fait de Tristan un inventeur d'arts primitifs, c'est-à-dire le type folklorisé du héros ou du dieu civilisateur des mythologies antiques. Dans l'épopée narte, Soslan prend figure de ce « héros civilisateur[1] ». Chez Eilhart von Oberg, Tristan est le premier qui invente l'hameçon pour pêcher et d'autres techniques de chasse :

> C'était leur meilleure nourriture, avec ce que l'habile Tristrant abattait de son arc et avec le poisson que, grâce à son astuce, il parvenait à prendre dans un ruisseau qui passait là, avec une ligne qu'il avait. Il m'a été assuré — et je le crois — que Tristrant fut le premier homme à pêcher à la ligne. J'ai également entendu dire qu'il fut le premier à avoir l'idée de mettre un braque sur la piste du gibier. (*Tristrant et Isald*, p. 132)

Même parfois contradictoire, tous les auteurs du *Tristan* lui attribuent les qualités et les connaissances d'un héros modèle mythique. Dans *La Saga*, Tristan sait lire et parle de toutes sortes de langues. Après avoir retrouvé sa santé en Irlande, il demande congé de la reine d'Irlande et lui dit : « J'avais l'idée d'aller en Espagne car je voulais apprendre l'astronomie et acquérir la connaissance de matières qui sont inconnues. » (*La Saga*, p. 536). Dans la version de Gottfried de Strasbourg, Tristan dit à la reine d'Irlande :

> Dans ma vie j'ai lu tant de livres qu'il est certain que mon service vous satisfera entièrement. De plus, je sais qu'il n'existe personne de mon âge qui sache jouer de tant de nobles instruments à cordes. (*Gallimard*, pp. 490-491)

Dans tous les textes tristaniens, à l'exception du texte de Béroul, Tristan est musicien, cependant nul texte du XIIe siècle ne le présente jouant d'un instrument de musique. Un seul épisode, inséré dans *La Saga*, fait allusion à ce talent de musicien de Tristan. Cet épisode qui décrit une scène du divertissement ordinaire de la cour de Marc, porte en fait un double intérêt. D'une part, il met accent sur les caractéristiques d'un héros mythique civilisateur qu'est Tristan, et d'autre part, il donne une perspective du mode de vie aristocratique du

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 73.

Moyen Âge. Le texte raconte que dans le château de Tintagel, généralement après le diner, la cour prend place dans la grande salle où certains jouent aux échecs, d'autres au tric-trac[1], quelques-uns écoutent des chansons ou des histoires et un harpeur joue un air breton pour faire plaisir au roi. Tristan reconnaissant l'air et la mélodie prétend que le harpeur ne joue pas bien à la musique et dévoile ses talents à la cour :

> Tristan prit alors la harpe et accorda toutes ses cordes, et il offrit au roi et à tous ses hommes, une si belle mélodie que le roi et tous ceux qui écoutaient l'admirèrent. Tous faisaient l'éloge de ses qualités ; à quel point il avait bien appris à jouer et avait été courtoisement élevé, combien il était doué en diverses belles qualités de cœur et connaissait des plaisirs de toutes sortes. Il émanait de lui la lumière d'une intelligence remarquable. Jamais de leur vie ils n'avaient entendu si harmonieusement jouer de la harpe. (*La Saga*, p. 518)

Ce passage du roman rappelle le talent de musicien de Soslan. La légende raconte qu'il trouva le château des sept géant, pénétra dans le pavillon, décrocha du mur une *faendyr* à deux cordes (*faendyr* ou *pandura* est l'instrument à cordes de tout le Caucase) et se mit à jouer des airs merveilleux : « Il joua si bien que les bêtes sauvages et les oiseaux du ciel s'assemblaient pour l'entendre, que les murs du château dansaient et que les montagnes, de loin, accompagnaient la musique[2]. » Or, les textes mentionnent aussi que Tristan au cours de son séjour en Irlande apprend à Iseut à jouer toutes sortes d'instrument à cordes. Chez Thomas quelques vers présentent Iseut en train de jouer et chanter un lai d'amour émouvant, le « cœur mangé[3] » :

---

[1] Gorgâni dans un passage du roman écrit : « Si le sort est changeant, toi aussi tu te tourne à l'instar des deux dés du plateau de tric-trac » (Henri Massé, p. 140). Il est assez remarquable de noter que le jeu de tric-trac ou Nêv-Ardéchir (de nos jours ce jeu s'appelle Nard) est un jeu de société spécialement Iranien dont l'inventeur est Bozorgmehr, le médecin et savant de la cour de Khosrow 1er Anoushirvân (531-579). Le chapitre III du livre pehlevi *Tchatrang-nâmagh* raconte que le roi de l'Inde, dont le nom est Dêvsarm, envoie à Anoushirvân des présents et un jeu d'échecs, avec une lettre dans laquelle il invite le roi d'Iran à faire expliquer ce jeu par ses sages ; si ceux-ci n'y réussissent pas, Anoushirvân doit payer un tribut au roi de l'Inde. Le roi demande un délai de trois jours et finalement Bozorgmehr explique le jeu. Ensuite ce sage est envoyé à la cour du roi indien avec toute sorte d'objets précieux, et présente à ce roi le jeu de tric-trac inventé par lui. Le roi demande un délai de quatorze jours pour consulter ses sages, mais comme personne ne sait expliquer le jeu, il remet à Bozorgmehr le tribut double et le renvoie avec de riches présents et de grands honneurs. D'après une observation juste d'Ernest Emil Herzfeld, « ce nom [Nêv-Ardéchir] indique que l'invention du jeu de tric-trac a été rattachée d'abord à l'époque d'Ardéchir » le fondateur de la dynastie sassanide. Voir Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, 1936, pp. 44-46.

[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 117.

[3] Ce lai raconte l'histoire d'amour du seigneur Guiron avec une comtesse. Il est mis à mort par le comte. Celui-ci donne perfidement le cœur de Guiron à manger à sa femme ; le lai évoque aussi la douleur qu'éprouve cette dame quand elle apprend la mort de son ami. Voir Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 377.

La reïne chante dulcement
La voiz acord a l'estrument,
Les mainz sunt beles, li lais buens
Dulce la voiz, bas li tons. (vv. 792-795)

La reine chantait doucement et accordait sa voix à l'instrument. Belles étaient ses mains, charmant était le lai chanté d'une voix tendre et sur un ton bas.

D'après *La Saga*, Tristan apprend également à Iseut à écrire et à composer des lettres. Pourtant, chez Béroul, pour écrire son message au roi Marc, Tristan recourt à l'ermite Ogrin :

Ogrins l'ermite lieve sus,
Pene et enque et parchemin prist,
Totes ces paroles i mist.
Quant il out fait, prist un anel,
La pierre passot et seel. (vv. 2428-2431)

L'ermite Ogrin se lève, prend plume, encre et parchemin et consigne toutes ces paroles par écrit. Après cela, il prend un anneau et presse son chaton dans la cire.

À l'instar d'Œdipe ou de Zâl, qui pour retourner à son pays doit s'affronter des obstacles et de résoudre des énigmes, Tristan lui aussi parvient à atteindre le château de son oncle par une épreuve rituelle. Tristan enlevé par les pirates norvégiens est abandonné sur le rivage de Cornouailles où il rencontre deux pèlerins et un certain nombre de veneurs lors d'une chasse à courre. Tristan leur découpe le cerf selon une cérémonie rituelle indo-européenne dans laquelle une partie de la viande était offerte à une divinité[1]. Tristan prépare une « offrande du poteau » pour le roi Marc et dans la mentalité médiévale, le roi est un personnage sacré qui reflète dans le monde terrestre le pouvoir sacré de Dieu[2] :

Il [Tristan] attacha à ce poteau la broche sur laquelle il avait placé les parties les plus délicates qu'il avait prélevées sur le cerf, et il fixa la tête par-dessus pour finir et dit aux veneurs : « Messieurs, prenez donc ceci qu'on appelle l'offrande du poteau, et portez courtoisement la tête au roi ; que les jeunes qui vous assistent aillent devant vous, et soufflez de vos cornes de chasse. Ceci s'appelle apporter le don de la chasse. C'est ainsi que font les veneurs là où je suis né. » (*La Saga*, p. 517)

Dans la version de Gottfried de Strasbourg, Tristan dit aux veneurs : « Prenez la tête du cerf à la main et apportez votre présent de chasse à la cour, selon l'usage de la cour : vous

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 178.
[2] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, p. 9.

rehausserez par là votre courtoisie. Mais vous savez sans doute vous-mêmes très bien comment on doit présenter le cerf. Présentez-le comme il convient » (*Gallimard*, p. 429). Finalement, d'après les deux versions, le chef des veneurs demande à Tristan d'apporter lui-même le don de la chasse au roi. « Il porta la tête sur le poteau et ils arrivèrent rapidement au domaine royal » (*La Saga*, p. 517). Et on lit chez Gottfried de Strasbourg que, le maître des veneurs dit à Tristan :

> Écoute, enfant béni du ciel : les usages étranges et inconnus que tu nous as montrés et nous nommes encore nous paraissent bien variés et complexe. Pourtant nous ne nous estimerons pas satisfaits si nous ne voyons pas jusqu'au bout ce que tu as commencé. (*Gallimard*, p. 429)

Or, cet arrière-plan rituel de chasse semblerait être la survivance d'un culte païen (chez les Scytho-alains) dans lequel la tête coupée d'un ennemi aurait été offerte à l'Arès ou au temple de la déesse Anâhitâ[1]. Un passage de l'épopée irlandaise *La Razzia des vaches de Cooley* raconte comment Cuchulainn après avoir décapité quatre de ses ennemis, ficha ensuite leur tête sur les quatre pointes d'une fourche et les plaça au milieu du gué de la Fourche[2]. Dans un récit de l'épopée narte, le cadavre de Syrdon est dressé comme « stèle » sur la tombe de Soslan[3]. Un autre récit de l'épopée raconte comment Batraz dans une vengeance terrible, coupe la tête de sept fils de Buraefaernyg et les fiche dans l'ordre devant la maison de la femme de la victime et ses sept brus[4]. Dans un autre, il coupe la tête du « géant à la barbe multicolore », et la rapporte au village, « bien haut sur un pieu[5] ». Un autre récit raconte encore comment Batraz venge son père et apporte à sa mère demi-divine Satana le bras coupé du meurtrier de son père.

Il convient de rappeler que selon Hérodote, les Scytho-alains sacrifiaient les victimes humaines et arrachaient le bras droit de leur ennemi et l'offrait au sanctuaire d'Arès et sa représentation qu'était « un antique glaive perse en fer[6] ». Un texte de Pomponius Mela (vers le milieu du 1er siècle de notre ère), évoque que les druides eux aussi sacrifiaient les victimes humaines : « Il reste encore des traces d'une suavagerie abolie, et bien qu'ils s'abstiennent de masacres extrêmes, il n'en reste pas moins qu'ils tirent du sang des victimes conduites aux

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 349.
[2] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, p. 47.
[3] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 195.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 490.
[5] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 187.
[6] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 189.

autels[1] ». Un seul texte irlandais, la *Courtise de Becuma* fait aussi une très brève mention de sacrifice humaine. Mais cette pratique a été arrêtée grâce à saint Patrick qui « ne leur permit rien qui fût un sacrifice au diable[2] ».

On lit également dans un passage de l'épopée irlandaise consacré à la mort de Cuchulainn que Lugaid tranche la tête du héros d'un coup de son épée mais, en tombant, l'arme de Cuchulainn lui sectionne le bras droit qui roule à ses pieds. La tête de Cuchulainn comme trophée est apportée à Tara (la haute capitale de l'Irlande). Averti du malheur arrivé, Conall se lance immédiatement à la poursuite des meurtriers. Il tue Lugaid et reprend la tête de son ami, qu'il apporte à sa femme légitime, la douce Emer. Celle-ci en baisant les lèvres de son mari, meurt à son tour[3]. Il serait aussi intéressant de rappeler que dans un passage de *La Chanson de Roland*, le héros épique, au moment de sa mort, pour ses péchés commis « a tendu vers Dieu son gant droit[4]. »

En effet, tous ces actes rituels rappellent également la tête coupée de l'un des barons que Gouvernal fiche devant le refuge de Tristan (v. 1737), et aussi les tresses coupés de Denoalain comme un trophée que Tristan apporte pour la reine Iseut (v. 4390). Cet épisode rappelle aussi un épisode de l'épopée narte dans lequel Batraz massacre les Nartes qui étaient les complices du malfaisant Syrdon, et « leur coupe les oreilles qu'il apporte comme trophée à Satana[5]. » L'existence d'une « salle des trophées[6] » dans les châteaux forts ne serait-elle pas la survivance ou la folklorisation de ce culte païen à l'époque médiévale ?

Bref, quand Tristan arrive incognito au pays de sa mère, il découvre son passé et reconnaît son oncle et, plus tard, après avoir regagné le royaume de son père, il rentre au service de Marc. En effet, selon les coutumes féodales, l'habitude des nobles est de confier l'enfant mâle dès l'âge de sept ans à son oncle maternel comme page :

> Les jeunes normalement entrent en apprentissage dans une autre maison, et c'est souvent celle du frère de leur mère. Cette pratique découle de la coutumière inégalité de rang dans les couples aristocratiques. Le lignage maternel, de plus haut parage, en les reprenant en son sein

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 77.
[2] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 31.
[3] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, pp. 63-64.
[4] Jean Dufournet, *Cours sur la Chanson de Roland*, Paris, Centre de documentation universitaire (collection Les cours de Sorbonne), 1972, p. 245.
[5] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 493.
[6] Pour cette hypothèse, la salle des trophées du château du Haut-Kœnigsbourg, situé en Alsace à l'ouest de Sélestat, 26 km au nord de Colmar et 55 km au sud de Strasbourg, serait un bon exemple.

dès qu'ils ont l'âge de raison, resserre son emprise sur les garçons, porteurs du sang des ancêtres, nés dans un autre lignage[1].

Mais Tristan n'est pas un apprenti qui doit accomplir son apprentissage chez son oncle maternel selon les coutumes féodales. Accompli déjà dans tous les domaines, ses rêves nostalgiques dans la forêt du Morrois montrent qu'il y aurait enseigné le métier des armes aux jeunes nobles confiés au roi Marc :

Or deüse estre a cort a roi,
Et cent danzeaus avoques moi,
Qui servisent por armes prendre
Et moi lor servise rendre. (vv. 2173-2176)

Maintenant, je devrais me trouver à la cour d'un roi entouré de cent damoiseaux qui feraient leurs premières armes et se trouveraient à mon service.

Quant à Râmîn, sa mère n'est pas morte en couches, mais il semble qu'il soit aussi orphelin, car d'une part le récit reste muet sur son père et d'autre part dès sa naissance, conformément à la coutume de l'époque, il a été confié à la même nourrice que Wîs. Celle-ci sera renvoyée à la cour de sa mère à l'âge nubile, mais Râmîn y restera seulement jusqu'à ses dix ans :

Or Râmîn, à Hrouzân, se trouvait à nourrice. Wîs et Râmîn étaient ensemble en cet endroit […]. Quand ils eurent vécu dix ans dans le bien-être, alors on emmena Râmîn au Khorâsân.

(Henri Massé, p. 35)

Comme l'indique Aly Akbar Mazahéri, un enfant mazdéen, reçoit normalement la purification rituelle de catéchisme après la dixième année de sa naissance. C'est à partir de cet âge que l'éducation religieuse de l'enfant et sa reconnaissance envers les divinités commence. La première offrande d'un enfant mazdéen doit être adressée à Mithra qui veille sans cesse sur le foyer iranien. L'éducation générale des enfants sera conforme à leur classe sociale : l'agriculteur apprend à ses fils la culture de la terre, l'artisan fait des siens de bon ouvriers, le scribe instruit son enfant dans les lettres, le prêtre enseigne au sien la connaissance des choses sacrées, le soldat dresse son successeur en vue de la vie militaire et, ainsi de suite, pour les ressortissants de chaque métier[2]. Georges Dumézil souligne que le recueil de « Conseils » des

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 234.
[2] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne*, p. 172.

Celtes qui est comme un débauche de « Lois de Manou » des Indiens, recommande également la fidélité des fils à la profession paternelle : que le fils du charpentier soit charpentier, et le fils du forgeron, forgeron et ainsi pour le fils du soldat, du potier, du médecin, du joueur du flûte, du marin, de l'agriculteur et finalement « c'est du frai que vient de saumon, c'est du vaillant jeune homme que vient le roi[1] ».

Cependant, l'éducation des nobles et des princes surtout celle du prince héritier est un peu différente : ils seront confiés aux plus excellents précepteurs du royaume. Dans le *Qâbous-Nâmeh* (chapitre sur l'éducation des enfants), le prince Qâbous raconte à son fils :

> J'étais âgé de dix ans ; j'étais confié à un chambellan qu'on appelait Bâmenzer, qui était passé maître dans les exercises du corps ; un eunuque noir, nommé Reihan, également habile dans ces exercices, était aussi auprès de moi. Mon père (que Dieu ait son âme en sa miséricorde) me confia à ces deux hommes, afin qu'ils m'enseignent l'équitation, le maniement de la lance, à lacet la javeline, à jeter le lasso, en un mot, tous les exercices virils[2].

Or, d'après la description de Gorgâni, Râmîn n'a pas encore de duvet aux joues qu'il est déjà le meilleur chevalier et archer du pays (Henri Massé, p. 99). Il est doué et doté de qualités physiques non négligeables : force, robustesse, endurance et agilité. Comme tous les jeunes princes iraniens, Râmîn acquiert ces qualités physiques grâce à l'éducation qu'il reçoit. Parmi les autres princes, Râmîn est un héros fortuné qui possède « un monde de talent ; il est vraiment soleil si les autres sont astres » (Henri Massé, p. 117). Vigoureux et sportif, il développe ses qualités physiques au cours des loisirs qu'il partage avec les seigneurs de son rang :

> Dans tout l'Iran nul n'est capable autant que lui : par lance ou javelot il partage un cheveu ; dans le Tourân [pays des Turcs et ennemi de l'Iran dans le *Châh-Nâmeh*] n'est pas un aussi bon archer : l'oiseau ne peut voler qu'aux ordres de son arc ; il verse plus de sang que tout preux au combat ; plus que ses commensaux il peut boire au banquet ; dans l'effort il est comme un lion plein de haine ; et quand il fait ses dons, c'est aussi largement que la nue donne pluie au début du printemps. (Henri Massé, pp. 117-118)

Râmîn comme certains héros épiques (Ardéchir, Bîjen) de la littérature persane, chante son amour accompagné de la harpe ou du luth. Râmîn est un musicien accompli : « Sa

[1] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 122.
[2] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédée Querry, *Le Cabous namè*, p. 232.

confidente était toujours une mandore. » (Henri Massé, p. 97). Quand il jouait de la harpe, « il causait un plaisir si fort que les cailloux en seraient revenus à la face de l'onde ; si agréablement il chantait son état que Wîs s'épanouissait à l'instar d'une fleur. » (Henri Massé, p. 196). Cet effet magique de la musique de Râmîn rappelle également l'effet magique de la musique de Soslan qui fait danser les murs du château des sept géants. Dans l'épopée narte Soslan est l'inventeur de l'instrument de musique des peuples du Caucase et chez Gorgâni, Râmîn est aussi l'inventeur d'un instrument de musique qui porte son nom (Henri Massé, p. 466).

Râmîn a toute une éducation digne d'un prince. Il sait lire et écrire ; il jouit du vin, du jeu, de la chasse. Il connaît toutes sortes de jeux et de sports surtout le polo où il est sans rival. Gorgâni dans une scène décrit comment Râmîn et Vîrou jouaient au polo avec le roi Maubad et ils gagnaient tour à tour la balle l'une après l'autre et « nul mieux que tous deux ne sut frapper la balle parmi tant de héros qui cherchaient à briller. » (Henri Massé, p. 154). Râmîn est aussi un grand chasseur. La chasse, depuis les temps lointains, est un des divertissements appréciés par des classes nobles, mais le noble parthe chasse rarement seul[1], et « la société iranienne gardait sous les Parthes ses traditions séculaires. L'homme noble était un guerrier et un cavalier qui passait son temps à la guerre ou à la chasse[2]. » Le texte de Gorgâni par une seule scène donne un exemple de chasse de Râmîn en groupe :

> Sa troupe, en route, était comme un circuit de murs en lequel devenaient captifs les animaux ; et dans leur cuir s'étaient enfoncées tant de flèches qu'on eût dit que c'étaient des animaux ailés ; les airs étaient peuplés de faucons ; et la plaine, de chiens ; et dans leur vol, leur course, ils se hâtaient ; et si les uns peuplaient les airs de volailles, les autres emplissaient de dévorants la terre ; et du sang des ibex le mont se coulait ; il devenait étroit rocher pour les gazelles.
>
> (Henri Massé, p. 312)

Cependant, Râmîn n'est pas un guerrier belliqueux et s'il tue Zerd c'est plutôt pour se défendre. Le personnage de Râmîn serait l'archétype parfois exagéré d'un cavalier parthe que l'on peut facilement trouver chez les rois historique de l'Iran. En effet, certains traits caractéristiques de Râmîn trouvent l'analogie avec celles du roi parthe, Mithradate

[1] Le cas de Maubad qui s'élance seul au-devant d'un sanglier furieux est une exception qui porte en plus une signification particulière dans le roman de Gorgâni. En effet, le thème de chasse dont l'arme principale est l'arc, à part la littérature persane, est abondamment traité dans la peinture, la sculpture et la tapisserie. Voir les pages illustrées sur le thème dans *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 256, figure 79, p. 332, figure 107, et figure n° XV « Coupe en argent » conservée dans Cabinet des Médailles, Bibliothèque Nationale. Paris.

[2] Roman Ghirshman, *op. cit.*, p. 256.

(Mithridate) Eupator[1]. Comme tous les Parthes ce roi est un grand archer et excelle dans la chasse[2]. Ardéchir, le fondateur de la dynastie sassanide est aussi un cavalier-archer et comme Râmîn, amoureux et musicien. Bahram V, surnommé Gour, « l'onagre » est également le héros de quelques fantastiques histoires de chasse[3].

Or, Râmîn ne tue, à l'instar de Tristan, ni un géant ni un dragon, mais, son amour pour Wîs fait évoluer son personnage de sorte qu'à la fin du roman, il atteint les caractéristiques d'un héros modèle : il libère le pays de la tyrannie de Maubad et inaugure une nouvelle période. Comme l'indique Arthur Christensen, « le roi modèle iranien est le plus souvent un initiateur, un souverain qui introduit une nouvelle époque dans l'histoire, que ce soit en qualité de fondateur d'une dynastie ou en qualité de régénérateur du peuple et du pays après une période de désorganisation politique et sociale[4]. »

c-b. L'adoubement

D'un point de vue plus général, le parcours initiatique d'un chevalier médiéval se borne à quelques événements grandioses et essentiels comme l'adoubement et le mariage. Le rituel de ces événements se matérialise le plus souvent par une cérémonie ou par des épreuves diverses qui trouvent l'origine dans l'idéologie indo-européenne. L'adoubement ou la « remise des armes », au même titre que le mariage, est un rite de passage correspondant à une étape fondamentale de l'existence. Il marque l'entrée de l'adolescent dans la classe des adultes et plus particulièrement celle des guerriers. Le marquage viril qu'est l'adoubement se traduit avant tout par l'arrachement de l'adolescent au monde familial :

> Il [le chevalier] revêt la tenue du combat et les attributs de la virilité guerrière : l'épée dans sa gaine (en latin, *vagina*) souligne les connotations sexuelles de cette cérémonie initiatique. Le jeune homme devient un jeune adulte apte au mariage. Le regard de la société est capital pour

[1] Dans la constitution de l'empire parthe, Mithradate 1er joua le rôle de Cyrus et fit de l'Iran une vraie puissance mondiale. À l'instar des rois achéménides il se donna le titre de « Roi des Rois ». Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 242.

[2] Les légendes concernant la vie de ce roi raconte que, confié à la nourrice, il reçoit l'éducation de toute la jeunesse iranienne. Cette éducation commence entre 5 et 7 ans et sa première partie s'achève à 15 ans. La seconde partie dure 7 ans et vers ses vingt ans, brillant et sans pareil dans tous les domaines, il est un membre adulte de la société. Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 268. Voir aussi, Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, chapitre IV sur les Parthes, pp. 235-279.

[3] La légende raconte que la favorite du roi l'accompagne toujours en chasse. Une fois, elle lui demande de clouer le pied d'une gazelle à son oreille. Il tire d'abord une flèche qui blesse légèrement l'oreille de l'animal, puis, tandis que la gazelle se gratte l'oreille avec le pied de derrière, il cloue, d'une nouvelle flèche, le pied à l'oreille. Une autre fois Bahram frappe d'une flèche un lion qui a attaqué un onagre, et de telle façon que la flèche après avoir transpercé les deux animaux, s'enfonce dans la terre. C'est ce coup de flèche, dit la légende qui lui a valu le surnom de Gour. Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, pp. 63-65.

[4] *Op. cit.*, p. 75.

> cette reconnaissance du futur guerrier et celle de sa mission sociale. Le changement de statut que connaît l'adolescent intéresse la collectivité tout entière, car c'est désormais à son service qu'il doit se mettre[1].

La société féodale repose en fait sur un principe d'inégalité et d'obéissance, un rapport nécessairement hiérarchique entre ceux qui donnent des ordres et ceux qui les exécutent. Au sein de cette hiérarchie, la tripartition fonctionnelle reprend place tout naturellement[2]. Et entre les Xe et XIe siècles, les clercs, comme l'indique Jacques Le Goff, développent une nouvelle image de la société composée de trois catégories. Dans cette catégorie, sûrement christianisée, les guerriers d'antan (*bellatores*) sont en fait les défenseurs de l'Église et des démunis de la société[3].

Selon Georges Duby, en France d'où rayonnaient les valeurs chevaleresques, à partir de 1025, le mot *miles* entre lentement en usage pour mettre à part des autres hommes les membres d'un groupe social. Vers 1150, certains serviteurs, groupés autour d'un maître, se distinguent par le qualificatif particulier de chevalier, que le service militaire à cheval honore. Passé 1175, *miles* est un titre qui régulièrement précède le patronyme de tous les chevaliers. Marc Bloch indique qu'un chevalier est un noble qui a pour caractéristique propre d'être un guerrier mieux armé et un guerrier professionnel qui combat à cheval et avec l'équipement intégral. La lance et l'épée sont ses armes offensives et le heaume et le bouclier sont ses armes défensives[4]. Un autre titre est *dominus* ou le *messire* lui est adjoint, qui, depuis des siècles, désignait « les détenteurs d'un pouvoir considéré comme une délégation de la puissance du Christ[5]. » Dans ces mêmes années, le terme d'« écuyer », *armiger*, qualifie aussi les hommes qui, par leur naissance devraient être dits chevaliers, mais ils n'ont pas encore été introduits officiellement dans la chevalerie par les rites prescrits[6]. La modification des vocabulaires juridiques signifie selon l'historien deux choses. Elle donne d'abord la légitimité (conformément aux principes de l'Église) à la formation d'une caste héréditaire de chevaliers dont la supériorité ne vient pas toujours de la « spécialisation militaire », mais du sang[7]. Ensuite, au sein de cette caste, elle donne une autorité « assimilée à l'autorité seigneuriale » à

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 347.
[2] Georges Duby, *Féodalité*, pp. 823-824.
[3]Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, p. 89.
[4] Marc Bloch, *La Société féodale, les classes et le gouvernement des hommes*, p. 13.
[5] Georges Duby, *La Société chevaleresque*, p. 10. Voir aussi Georges Duby, *Féodalité*, p. 759.
[6] *Op. cit.*, p. 760.
[7] La littérature romanesque de la fin du XIIe siècle, définit bien cette noblesse de sang par le personnage de Perceval. « Il est noble sans le savoir et sa mère a voulu l'élever hors de la chevalerie ; pourtant la force de son sang généreux triomphe de son éducation timide et l'entraîne aux vertus chevaleresques. » Georges Duby, *La Société chevaleresque*, p. 27.

un corps plus restreint des chevaliers. Ce pouvoir évoque celui du « messire » qui, encadré par l'Église, ses prêtres commencent à déployer le titre :

> Comme le sacerdoce, la chevalerie est donc désormais perçue comme un état auquel on accède par une ordination, comme un *ordo*[1], au sens que l'Église, après la république romaine, donnait à ce terme. On s'y incorpore par des rites sacramentels, l'*adscriptio*, le *sacramentum militiae* dont Jean de Salisbury, imbu de la lecture des classiques latins, parlait en 1159[2].

Georges Duby souligne que ces prêtres qui avaient grandi avec les seigneurs dans l'enceinte des châteaux, pour ramener les jeunes guerriers à Dieu, à l'ordre, leur contaient la vie des saints militaires et les encourageaient à être une vrai milice de Jésus comme saint Maurice ou saint Démétrius. Ainsi, la caste aristocratique de la société féodale, pour recruter un vrai guerrier dans l'ordre, crée une chevalerie dont la cérémonie initiatique est l'adoubement. C'est en fait par l'adoubement que l'Église transforme selon Marc Bloch « l'antique remise des armes en un sacrement[3] » :

> Ainsi, le *miles*, le guerrier, a été christianisé et est devenu un *miles Christi*, un chevalier du Christ. L'entrée dans la chevalerie est d'ailleurs marquée par un rite religieux, l'adoubement[4].

L'adoubé reçoit ainsi son épée pour la mettre, avant tout, au service des bonnes causes. Il est désormais le défenseur de la Sainte Église et le protecteur de la veuve, de l'orphelin et du pauvre et son courage et ses défaillances seront pesés au Dernier Jour[5]. Georges Duby écrit : « Quelques fresques romanes montrent des Christs farouches, tenant entre dents serrées le glaive de la justice et de la victoire[6]. » Qui est ce « Dieu porte-glaive » qui doit récompenser le chevalier ? Les ressources provenant de l'antiquité latine affirment que

[1] Le mot *ordo* a deux sens. Dans la république romaine, par l'*ordo*, les adultes mâles étaient répartis en groupes distincts afin de mieux remplir leur rôle. D'abord, l'*ordo* est une troupe de fantassins réunie en rangs serrés, qui se déploie dans la bataille ; il gère aussi la chose publique. Dans ce sens l'*ordo* désigne un groupe formé de gens enregistrés officiellement sur une liste dressée par des magistrats particuliers. L'ordination est donc à l'origine une inscription. L'Église médiévale, par cet acte légal, public et rituel, confère à l'individu un statut, sans rapport nécessaire avec la fortune ou la naissance. Georges Duby, *Féodalité*, p. 533.
[2] *Op. cit.*, pp. 760-761.
[3] Marc Bloch, *La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, p. 53.
[4] Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, p. 89.
[5] Marc Bloch, *op. cit.*, p. 55.
[6] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales*, p. 62.

l'adoubement était un des sept grades initiatiques du culte de Mithra et ce Dieu porte-glaive n'est autre que Mithra[1] :

> Un texte de saint Jérôme, confirmé par une série d'inscriptions, nous apprend qu'il y avait sept degrés d'initiation et que le myste (*sacratus*) prenait successivement les noms de Corbeau (*corax*), Occulte (*cryphius*), Soldat (*miles*), Lion (*leo*), Perse (*Perses*), Courrier du Soleil (*heliodromus*) et Père (pater)[2].

Pour dévoiler les traces doctrinales du culte, il faut avant tout expliquer ce que l'on entend du culte de Mithra et du mithraïsme. Ensuite, étudier les traces latentes du culte dans le décor rituel et doctrinal de la chevalerie médiévale et, enfin, vérifier les significations analogues, mais quelque peu différent du culte dans la conception de ʿAyyâri.

c-b-a. La doctrine du culte de Mithra et mithraïsme

À l'époque reculée où les ancêtres Iraniens étaient encore réunis à ceux des Hindous, les Iraniens adoraient déjà Mithra[3]. Dans l'*Avesta*, Mithra est le génie de la lumière, un dieu solaire et un sauveur eschatologique[4] dont la célébration du culte remonte à l'époque des Mèdes. À cette époque, la théologie mithriaque, héritière de celle des Mages zervanistes, plaçait Zervan, le dieu du Temps infini (Kronos) et le père créateur des jumeaux Ahura et Ahriman, au sommet de la hiérarchie divine. Le lien entre le mithraïsme et le zervanisme selon Geo Widengren est particulièrement évident où la déesse zervanique Anâhitâ (la déesse-

[1] Dans la mythologie indo-iranienne, le Mithra avestique ou le Mitra védique est une divinité de la lumière invoqué avec le ciel qui s'appelle d'un côté Varuna, de l'autre, Ahura Mazda. Mithra est le protecteur de la vérité et des contrats, l'antagoniste du mensonge et d'erreur. Le mythe raconte le duel de Mithra avec le taureau primordial, que Mithra, accomplit à contre-cœur, se soumettant aux injonctions du ciel et sacrifiant l'animal fugitif pour qu'une nouvelle vie plus riche et plus féconde puisse naître contre les efforts maléfiques d'Ahriman. Ce dernier par ses agents, scorpion et serpent essaie d'empoisonner l'animal agonisant. Mais de la moelle épinière de l'animal germe du blé (qui donne le pain sacré des mystères) et de son sang, la vigne (qui produit le breuvage sacré des mystères). De la semence du taureau, recueillie par la Terre et purifiée par la Lune, naissent toutes les espèces d'animaux utile. L'âme du taureau, protégée par le chien, le fidèle compagnon de Mithra, s'élève jusqu'aux sphères célestes où, divinisée, elle devient, sous le nom de Silvain, la gardienne des troupeaux. En effet, le taureau en Iran et en beaucoup d'autres pays était sacrifié probablement pour assurer la croissance du blé. « C'est ce taureau du blé (*Kornstier*) qui, par une transposition mythique et une interprétation savante, est devenu l'animal cosmogonique. C'est pourquoi sur les bas-reliefs trois épis terminent encore sa queue. » Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 134-138.
[2] *Op. cit.*, p. 155.
[3] *Op. cit.*, p. 1.
[4] « Dans le panthéon mazdéen, Mithra préside, avec Sraosha et Rashnu, au jugement de l'âme après la mort. » Mircea Eliade, Ioan p. Couliano, *Dictionnaire des religions*, p. 300.

mère iranienne) joue un rôle important dans le culte de Mithra[1]. Plutarque dans *De Iside et Osiride*, 46-47, écrit :

> Certains pensent qu'il ya deux dieux, semblables à des artistes concurrents, l'un créateur des choses bonnes, l'autre créateur des choses mauvaises. Certains appellent le premier Dieu et le second Démon, comme le faisait Zoroastre, le Mage, qu'ils disent être de 5000 ans antérieur à la guerre de Troie. Ce Zoroastre appelait le premier Oromazès [Ahura Mazda], le second Aréimanios [Ahriman]. Et il croyait que le premier ressemblait à la lumière, plus qu'à toute chose perceptible, et le second, au contraire, aux ténèbres et à l'ignorance, et que Mithra se trouvait entre les deux ; c'est d'ailleurs pourquoi les Perses qualifient Mithra de « médiateur »[2].

Mithra est donc l'arbitre d'une dualité de combat spirituel et terrestre. Il est le médiateur « entre le dieu inaccessible et inconnaissable qui règne dans les sphères éthérées, et le genre humain, qui s'agite ici-bas[3]. » Le problème du mal est le grand souci de toutes les grandes religions, mais « aucune religion n'a résolu le problème du mal avec une rigueur aussi indomptable et une conception aussi rationnelle que la cosmologie zoroastrienne[4]. » L'une des convictions mazdéennes est que l'homme doit veiller activement et se garder des pièges dressés sur le chemin de l'existence par Ahriman. Ainsi, dans un univers où la puissance des ténèbres lutte contre les esprits célestes et réjouit de l'égarement des hommes, Mithra a pour mission de conduire le fidèle mazdéen vers Ahura Mazda, vers la morale et la justice. L'aspect moral de ce dieu de justice, du contrat et de la fidélité occupe une large place dans le roman de Gorgâni. Il est le dieu-juge qui veille sur les serments et les contrats, et les personnages jurent par lui :

> Râmîn prêta d'abord serment au nom de Dieu [Zervan] qui est maître de l'univers, puis par la claire lune et l'éclatant soleil [Mithra], par le beau Jupiter [Ahura Mazda] et la pure Vénus [Anâhitâ], par le pain, par le sel et par la foi divine, par le feu lumineux [Âtar, le génie du feu] et par l'âme éloquente. (Henri Massé, p. 146)

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 257.
[2] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 244.
[3] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 129.
[4] Paul Du Breuil, *La Chevalerie & L'Orient*, p. 16.

En effet, la forme du nom de Mithra est médique et avant qu'il ne soit pas une des divinités de la religion de Zoroastre, il appartenait au panthéon des Mèdes[1]. À l'époque achéménide, Mithra, ayant des liens particulièrement étroits avec la fonction guerrière, était l'objet d'un culte initiatique de confrérie guerrière. Les Mages le célébraient dans des rites nocturnes organisés pour les jeunes guerriers qui avaient pour emblème le dragon et un drapeau noir. Ces sociétés secrètes cultivaient manifestement l'extase, et ses membres vivaient dans la licence et malgré des interdictions de Zoroastre, communiaient dans le sang d'un taureau sacrifié. Leur caractéristique était la fureur déchaînée ; en conséquence, leur mot de passe était *aêšma* (la fureur). Leurs adversaires parlaient d'eux comme de « loup bipède », plus dangereux que les loups quadrupèdes[2].

D'après Franz Cumont, depuis un temps immémorial, les Mages émigrés de Babylone[3] vivaient obscurément dans l'Anatolie et combinaient leurs croyances traditionnelles avec les conceptions helléniques. Lorsque Rome a conquis l'est de l'Asie-Mineur, leur culte s'est diffusé dans le monde occidental et s'est avancé simultanément dans les vallées du Danube et du Rhin et jusqu'au cœur de l'Italie[4]. Il ajoute : « Le principal agent de sa diffusion est certainement l'armée. La religion mithriaque est avant tout celle des soldats, et ce n'est pas sans motifs qu'on donné aux initié d'un certain grade le nom de *milites*[5]. »

Durant plus de trois siècles de l'ère chrétienne, le culte de Mithra, modifié certainement, était la religion quasi officielle de l'Empire romain. Cependant, « le culte du dieu perse put se survivre au Ve siècle dans certains cantons perdus des Alpes ou des Vosges[6]. » À ses débuts, selon Franz Cumont, le culte de Mithra a rivalisé avec celui du christianisme. Ce dernier, venu aussi de l'Orient, tout en gardant les symboles du mithraïsme répète le rituel de l'ancien culte avec quelques différences[7]. Comme Mithra, le Christ est l'intermédiaire entre son Père céleste et les hommes, et, comme lui encore, il fait partie d'une

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 141.
[2] *Op. cit.*, pp. 39-43.
[3] Les vieilles croyances des Iraniens avaient subi à Babylone l'ascendant d'une théologie en apparence scientifique, et la plupart des dieux de l'Iran avaient été assimilés aux astres adorés dans la vallée de l'Euphrate : Ahura Mazda fut confondu avec Bêl, qui règne sur le ciel, Anâhitâ fut assimilée à Ishtar, qui préside à la planète Vénus, et Mithra devint le Soleil, Shamash. Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 11 et 121.
[4] *Op. cit.*, p. VI.
[5] Le soldat romain était en général dévot et même superstitieux. Les périls auxquels sa carrière l'exposait, lui faisaient rechercher sans cesse la protection céleste, et un nombre incalculable de dédicaces porte témoignage à la fois de la vivacité de sa foi et de la vérité de ses croyances. Franz Cumont, *op. cit.*, pp. 39-41.
[6] *Op. cit.*, p. 217 et 105.
[7] Comme le disait Ernest Renan : « Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. » Cité par Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, P. 209.

trinité[1]. Et la figure du dieu tauroctone, se résignant à contre-cœur à immoler sa victime pour recréer l'existence et sauver le genre humain, pourrait être comparée à celle du rédempteur se sacrifiant pour le salut du monde[2]. Par ailleurs, « les sectateurs du dieu perse, comme les chrétiens, se purifiaient par un baptême, recevaient d'une sorte de confirmation la force de combattre les esprits du mal, et attendaient d'une communion le salut de l'âme et du corps[3]. » Les mithraïstes, fêtaient la naissance du Soleil le 25 décembre et le septième jour de la semaine consacré au soleil, était un jour sacré (Sunday). Sur chaque communauté mithriaque veillait un Père qui avait le rang d'un évêque métropolitain ou d'un pape, et les mystes (l'initié au mystère) placés sous l'autorité des pères s'appelaient entre eux « Frères »[4]. Suivant le titre du grand maître du culte, le prêtre chrétien aussi s'appelle « mon père » malgré l'interdiction formelle de Jésus-Christ qui dit :

> Ne donnez à personne sur la terre le nom de père, car vous n'en avez qu'un père, le Père céleste. (L'Évangile de Saint Matthieu 23, 9)

D'après Arthur Christensen,

> le culte de Mithra, transformation singulière du mazdéisme sous l'influence d'autres religions de l'Asie antérieure, s'étant répandu dans l'empire romain, atteignit, aux premiers siècles de notre ère, à un tel degré de popularité en Europe, que, pendant quelque temps, il parut douteux lequel des deux, le mithriacisme ou le christianisme, remporterait la victoire[5].

Cependant, le mithraïsme n'a rien d'une religion cléricale desservi par un corps de prêtres professionnels comme d'autres cultes orientaux. Exaltant les vertus militaires, le mithraïsme est surtout la religion des soldats assermentés où le recrutement et la hiérarchie initiatique le prouve par excellence. Les mystères initiatiques de Mithra comportaient sept niveaux d'élévation spirituelle correspondant chacun à un astre : le Corbeau, protégé par Mercure ; le fiancé, par Vénus ; le Soldat, par Mars ; le Lion, par Jupiter ; le Perse, par la

[1] Certaines légendes racontent que Mithra est né du commerce incestueux d'Ahura Mazda avec sa propre fille, Anâhitâ (la déesse-mère iranienne), ou avec une simple mortelle qui l'a mis au monde. Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 18. Voir aussi Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 257.
[2] « La lutte entre les Principes du bien et du mal ne doit pas continuer à perpétuité ; quand les siècles assignés à sa durée seront révolus, des fléaux envoyés par Ahriman présageront la fin du monde. Un taureau merveilleux, analogue au taureau primitif, apparaîtra alors de nouveau sur la terre, et Mithra y redescendra et ressuscitera les hommes. » Franz Cumont, *op. cit.*, pp. 147-148.
[3] *Op. cit.*, p. 202.
[4] *Op. cit.*, P. 159.
[5] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 101.

Lune ; le Courrier, par le Soleil ; le Père, par Saturne. En effet, dans la théologie iranienne les cieux étaient divisés en sept sphères attribuées chacune à une planète. Une sorte d'échelle, composée de huit portes superposées, dont les sept premières étaient formées de sept métaux différents, rappelait symboliquement dans les temples l'itinéraire à suivre pour parvenir jusqu'à la région suprême des étoiles fixes. Les bas-reliefs découverts montrent Mithra entouré par les emblèmes des saisons et les douze signes du zodiaque qui rappellent les phénomènes célestes et terrestres et marquent la fuite éternelle des années :

> Les sept degrés d'initiation par lesquels le myste devait passer pour acquérir la sagesse et la pureté parfaites, répondaient aux sept sphères planétaires, que l'âme avait à traverser pour parvenir au séjour des bienheureux. Après avoir été Corbeau, on était promu au rang d'Occulte. Les membres de cette classe, cachés par quelque voile, restaient probablement invisibles du reste de l'assistance. […]. Le Soldat (*miles*) faisait partie de la sainte milice du dieu invincible, et combattait sous ses ordres les puissances du mal. La dignité de Perse rappelait l'origine première de la religion mazdéenne ; celui qui l'avait obtenue était censé appartenir à la race qui seule autrefois était admise aux cérémonies sacrées, et il revêtait pour celle-ci le costume oriental et coiffait le bonnet phrygien que l'on prêtait aussi à Mithra. Celui-ci identifié au Soleil, ses serviteurs se pareront de l'épithète de Courriers d'Hélios. Enfin les « Pères » ont été empruntés aux thiases grecs, où cette appellation honorifique est fréquente pour désigner les directeurs de la communauté[1].

Le temple dédié à Mithra, conçu pour de petits groupes de fidèles, est généralement de dimensions modestes. Au départ, le dieu, né dans un rocher, était souvent adoré dans une caverne, c'est pourquoi en plaine, le temple était généralement semi-enterré[2] (*cf.* fig. VI). Le sanctuaire était généralement situé près d'une source, d'un cours d'eau ou sinon d'un puits. Dans la mythologie indo-iranienne, l'eau est une substance sacrée dont la déesse gardienne est la vierge immaculée Anâhitâ, la mère de Mithra. Dans le mithraïsme, « conformément aux vieux rites iraniens, on prescrivait aux néophytes des ablutions multipliées, sorte de baptême destiné à laver les souillures morales, […], soit en une simple aspersion d'eau bénite, soit en un véritable bain, comme dans le culte d'Isis[3]. » Ainsi, la présence de l'eau près de l'entrée du

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 157-158.
[2] « L'habitude de consacrer au dieu les antres des montagnes est sans doute un héritage du temps où l'on ne construisait point de temples ». Franz Cumont, *op. cit.*, P. 27.
[3] *Op. cit.*, P. 161.

temple permettait aux fidèles des ablutions et des purifications, car l'eau « absorbe le mal grâce à sa puissance d'assimilation et de désintégration de toutes les formes[1]. »

D'après Geo Widengren, un auteur grec relate que Zoroastre était le premier à consacrer au dieu Mithra une grotte naturelle. Dans cette grotte on célébrait les rites sacrés, surtout les rites d'initiation. Il ajoute :

> Les savants ont comparé cette grotte avec la caverne où Mithra voit le jour, ainsi que le roi-rédempteur de l'Iran, son incarnation terrestre. […] Les mystes de Mithra ont « embrigadé » Zoroastre comme fondateur des Mystères. C'est ce que prouve notre citation de Porphyre. C'est précisément pourquoi l'on devine, derrière l'un des deux hommes vêtus en Mage au Mithraeum de Doura-Europos, Zoroastre, tandis que, pour l'autre, on hésite entre Hystaspès (Vichtâspa) et Ostanès, personnage mythique[2].

L'initié du culte, malgré des interdictions de Zoroastre, pour participer aux forces attribuées au dieu et au taureau, descendait dans une fosse recouverte d'un plafond percé de trous, puis on égorgeait au-dessus de lui un taureau dont le sang ruisselait à travers les ouvertures sur tout son corps. L'initié qui se soumettait à cette aspersion sanglante recevait, non seulement l'énergie vitale de l'animal, mais l'énergie divine de Mithra, pour faire triompher la pureté spirituelle, la vérité, le don de soi et la fraternité. Comme le souligne Franz Cumont, selon une conception très répandue chez les peuples primitifs, « le sang est le siège de l'énergie vitale, et le patient qui en inondait son corps et en humectait sa langue, croyait faire passer en sa personne les qualités de courage et de force de l'animal immolé[3]. » L'analogie rituelle du culte avec la tauromachie pratiquée dans la corrida est frappante. Le taurobole suivant des actes héroïques et théâtraux immole le taureau, comme symbole de la fécondité et de la puissance génésique.

Il serait intéressant de noter qu'un texte mythologique irlandais parle d'une pratique religieuse qui évoquerait dans un certain sens le culte de Mithra. Le texte fait allusion aux nombreux endroits en tant que reliquats du temps paganisme et de nombreuses et larges pierres plates et des piliers de pierre qui les portent, où les druides faisaient des sacrifices sanglants :

> On les appelle les autels des idoles dans les anciens livres cependant que le commun peuple les nomme lits des Feine parce qu'il ne sait pas les raisons de leur édification. C'est sur ces

[1] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 170.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 266.
[3] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 190-191.

autels que les druides avaient coutume de faire leurs sacrifices dans les temps anciens et de tuer leurs boucs, leurs taureaux et leurs béliers. Et les druides allaient eux-mêmes sur leurs genoux sous le sang qui coulait des victimes, pour se purifier eux-mêmes de l'impureté de leurs péchés, comme faisait le grand prêtre de la nation des Juifs quand il allait sous le pont du sacrifice pour faire couler sur lui le sang des victimes, et c'est pour cela qu'il était appelé Pontifex, c'est-à-dire artisan du pont[1].

Les fouilles archéologiques[2] des sanctuaires de Mithra démontrent que parmi les éléments spécifiques du culte, il existait de nombreux petits objets déposés comme offrandes, ou liés à la cérémonie du repas, de la prière, comme la clochette. « De longues psalmodies, des chants accompagnés de musique, se mêlaient aux actes rituels. Un moment solennel de l'office, moment marqué sans doute par une sonnerie de clochette, était celui où l'on découvrait aux initiés l'image jusque-là voilée du Mithra tauroctone[3]. » Or, tous ces objets montrent que les repas ou les prières pris en commun, étaient l'élément principal du culte[4]. Parmi les objets on remarque des masques et des insignes que les initiés portaient pour designer leur niveau d'initiation. Les Corbeaux servaient à boire, les Lions brûlaient l'encens pour purifier les mystes par le feu. Les Soldats étaient consacrés par une sorte de baptême, marqués au fer rouge[5]. En effet, « les déguisements en animaux, utilisés dans certaines cérémonies, sont une survivance d'une coutume préhistorique autrefois très répandues et qui n'a pas disparu de nos jours[6]. »

La cella ou la partie réservée à la statue de Mithra était souvent recouverte d'une partie voûtée enduite de peinture bleue et d'étoiles pour représenter la voûte céleste. Les murs étaient aussi très colorés, voire illustrés de certaines scènes liturgiques. Les statues parvenues de Mithra, le représentent « un jeune homme d'une beauté féminine : une abondante chevelure bouclée, qui se lève au-dessus du front, l'entoure comme d'une auréole[7] », portant un bonnet phrygien[8] et une cape flottante. Il est agenouillé sur le taureau primordial avec un

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 300.
[2] Plus de six mille temples créés à la gloire de Mithra ont été découverts dans presque toute l'Europe. L'un de ces temples identifié lors des fouilles en 1975, est le *Mithraeum* de Bischheim près de Strasbourg. Voir Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Appendice1. Voir aussi Cécile Plouin, « Le Mithraeum de Bischheim (Bas-Rhin) » dans *Chantiers historiques en Alsace*, n° 7, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 9-20.
[3] Franz Cumont, *op. cit*., p. 172.
[4] *Ibidem*.
[5] Medjid Rezvani, *Le Théâtre et la danse en Iran*, Paris, G. P. Maisinneuve et Larose, 1962, p. 24.
[6] Franz Cumont, *op. cit*., P. 27.
[7] *Op. cit*., P. 222.
[8] La Phrygie est un ancien pays d'Asie Mineure, situé entre la Lydie et la Cappadoce, sur la partie occidentale du plateau anatolien. Comme l'a bien montré Mohammad Heydari-Malayeri (linguiste et astrophysicien) dans son article (« Mithra, Marianne, même combat », dans *Historia*, n° 679, juillet 2003, p. 22), l'emblème de Marianne

poignard dans la main droite et tirant la tête du taureau vers l'arrière avec l'autre main (fig. II).

Or, la description de la « voûte creusée dans un rocher » de la version de *La Saga*, et des motifs présentés évoquent dans une certaine mesure un vague souvenir d'un sanctuaire mithriaque. Tristan par un chemin secret traverse une rivière et sans que personne ne le remarque entre dans la voûte creusée où il y a « autant de lumière à l'intérieur qu'à l'extérieur » :

> À l'endroit où la forêt était le plus épaisse, il y avait un rocher rond et tout voûté à l'intérieur, taillé et sculpté avec le plus grand savoir-faire. Au centre de la voûte se trouvait une clé de voûte où l'on avait sculpté des motifs représentant des feuillages, des oiseaux et des animaux. Et au bas de chacune des deux extrémités de la voûte, il y avait des motifs sculptés si étranges que personne dans cet endroit n'aurait pu en créer de semblable. La voûte sur tout son périmètre avait été creusée de telle façon qu'on ne pouvait entrer dans la pièce ou en sortir par aucun accès, sauf lorsque la marée redescendait et qu'on pouvait y aller à pied sec.
>
> (*La Saga*, p. 600)

Par ailleurs, la description de la statue d'Iseut qui porte un bâton ou une « baguette de laiton ou un sceptre » dans la main droite, évoquerait à la fois Mithra et la déesse Anâhitâ. Au-dessus de la statue, la présence d'un oiseau même avec des plumes de toutes les couleurs, ferait allusion au corbeau, le messager de Mithra. Près de la statue d'Iseut, il y a un chien doré qui en secouant sa tête fait teinter sa cloche. Ce chien rappellerait également le fidèle compagnon de Mithra. Comme les sanctuaires de Mithra, il y a aussi une statue d'un « grand lion coulé dans le cuivre » qui fouette avec sa queue la statue du sénéchal (il s'agit de Mariadoc qui avait calomnié et diffamé Tristan devant le roi Marc). En effet, la statue du sénéchal avec celle du nain Frocin, abattue sous les pieds d'Iseut, pourraient suggérer les agents d'Ahriman (scorpion et serpent) dans les images conservées sous forme de bas-reliefs liturgiques du culte de Mithra. À tout cela, s'ajout encore une grande statue presque nue du géant-gardien de la voûte qui, grinçant les dents avec un regard menaçant, porte un gourdin de fer sur son épaule « pour protéger les statues ». L'image du géant pourrait avoir également

---

(fig. III), un des symboles de la République Française, coiffée d'un bonnet phrygien incarnerait bien la permanence des valeurs chères au mithraïsme : Liberté, Égalité, Fraternité. En effet, la similitude du bonnet de Marianne avec celui de Mithradate I, (fig. IV) empreure de la dynastie parthe-arsacide de l'Iran (environ 171-138 avant Jésus-Christ), est frappante. Comme l'indique Franz Cumont, plus tard, les mystères du culte de Mithra subsisteraient plus ou moins dans les ordres initiatiques des sociétés secrètes comme la franc-maçonnerie. *Les Mystères de Mithra*, p. 167.

une analogie vague avec celle de Kronos-mithriaque (le dieu Zervan), le monstre léontocéphale qui symbolise le Temps infini. Une statue retrouvée à Arles, montre que Zervan avait « l'apparence d'un monstre léontocéphale parfois ailés, tenant une torche et une clef, avec un serpent enroulé autours de son corps. Il portait fréquemment les signes du zodiaque inscrit sur son buste[1] » (fig. V).

Dans la version de Thomas, la Salle aux Images remplace en fait cette « voûte creusée dans un rocher », où le poète, comme un moraliste dénonciateur des vicissitudes humaines, questionne le mystère de l'amour et explique ainsi le mystère de la nature humaine[2]. C'est dans cette Salle (vv. 43-50) que Tristan se mortifie rituellement pour purifier son âme. Il se souvient des serments prononcés lors de sa séparation d'Iseut et pleure devant sa statue et lui demande pardon pour ses pensées ineptes.

c-b-b. Chevalerie

Le point de départ de l'institution de la chevalerie se perd dans la nuit des temps. Il ne serait donc pas facile comme le dit Georges Duby de trouver les modèles, les images et les représentations mentales qui ont donné l'armature à cette organisation et l'ont placé dans une situation éminente dans l'ensemble de l'Occident. Il écrit que dans le dernier tiers du XIIe siècle et sous le règne de Louis VII (1120-1180) la chevalerie devient une institution véritable[3] et, au XIIIe siècle, elle est déjà comme une règle de conduite au centre de l'édifice social[4]. Selon Jacques Le Goff, si la notion de chevalerie préexistait depuis très longtemps, ce n'est qu'à l'époque des croisades (1095-1291) que sont apparus les premiers grands ordres structurés. D'après lui, l'Église trouvant scandaleux la guerre que les princes et les seigneurs chrétiens se faisaient entre eux, a détourné les passions belliqueuses de l'Occident vers une guerre sainte (contre les hérétiques ou les infidèles) pour conquérir Jérusalem sur terre avant de rejoindre la Jérusalem céleste[5]. La même idée selon laquelle la chevalerie a trouvé sa propre identité dans celle des croisades, c'est-à-dire dans « la force armée de l'Église », a déjà été relatée par Léon Gautier :

> Le chevalier, tel que le comprend, tel que le veut, tel que le fait l'Église, doit se tenir en armes à la porte de ce palais souvent menacé d'où la papauté distribue la vérité aux hommes ; il doit,

[1] Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*. *Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman*, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 40.
[2] Emmanuèle Baumgartner, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, p. 109.
[3] Georges Duby, *Féodalité*, p. 758.
[4] Georges Duby, *La Société chevaleresque*, p. 34.
[5] Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, pp. 75-76.

> l'épée au poing, se tenir, terrible et fier, derrière ce trône des souverains pontifes dont l'indépendance est nécessaire au monde… Partout enfin où est l'Église, le chevalier doit se trouver aussi, pour accompagner cette mère et pour la défendre. *Ubi Ecclesia, ibi miles*[1].

À cette période en fait, la chevalerie se définit de plus en plus par « le caractère religieux de sa fonction et de son action, comme en témoigne la cérémonie de l'adoubement, où les rites chrétiens prennent de plus en plus d'importance[2]. » Marc Bloch remarque que l'Église, en lui assignant une tâche idéale, achève de légitimer l'existence de cet « ordre » des guerriers et s'identifie ainsi de plus en plus avec la collectivité des chevaliers adoubés[3]. Mais, ce qui s'impose par l'évidence même, c'est que toutes les associations chevaleresques étaient étrangères à la doctrine chrétienne :

> Depuis *La Chevalerie* de Léon Gautier, écrite il y a plus d'un siècle et récemment rééditée, d'extraordinaires découvertes philologiques et archéologiques sont venues établir l'incontestable origine orientale de certains éléments importants de l'institution chevaleresque médiévale[4].

D'après Paul Du Breuil, « le sens de l'honneur, de la défense de la foi et de la patrie, le respect de la femme et de la famille, sont des valeurs héritées de la cavalerie héroïque d'antan[5]. » En effet, l'éthique de la chevalerie est d'une part très proche de celle du mithraïsme dont le but principal est de défendre la justice contre l'injustice et le mal, et d'autre part, l'origine de toute idée de chevalerie céleste et la justification morale de toute éthique chevaleresque se trouve dans la description de l'eschatologie zoroastrienne. D'ailleurs, l'étroite parenté de la dimension spirituelle de la religion de Zoroastre avec les références mystiques (Temple, Saint Esprit, Graal, saint Jean, saint Michel, etc.) qui dominent toute la chevalerie occidentale est indéniable[6].

Dans un système féodal qui « se caractérise en premier lieu par la décomposition de l'autorité monarchique[7] », les chevaliers étaient donc avant tout des guerriers mercenaires rassemblés autour des maîtres du pouvoir pour défendre le territoire et maintenir la paix. Mais, trop souvent accablés par l'injustice sociale, ils se transformaient en pillards au profit

[1] Cité par Paul Du Breuil, *La Chevalerie & L'Orient*, p. 98.
[2] Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, p. 76.
[3] Marc Bloch, *La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, p. 57.
[4] Paul Du Breuil, *op. cit.*, p. 7.
[5] *Op. cit.*, p. 9.
[6] *Op. cit.*, pp. 13-17.
[7] Georges Duby, *Féodalité*, p. 161.

des pauvres. Pour mettre en valeur les conceptions de la fraternité, de la justice, du courage et de l'honnêteté, la mémoire collective a bien retenu la légende de *Robin des Bois*. Robin Hood dont le nom signifie littéralement « Robin la capuche » rappelle, dans une certaine mesure, les caractéristiques de ceux qui portaient le bonnet phrygien de Mithra. Dans la légende, Robin est un voleur justicier qui détrousse les riches nobles pour redistribuer ensuite son butin aux pauvres. Or, l'Église pour adoucir la brutalité de la société féodale, s'efforce de limiter les méfaits de ces guerriers :

> Ainsi, dans chaque province, des conciles se réunissent-ils à l'appel des prélats. Les grands et leurs guerriers y participent. Ces assemblées entendent discipliner la violence et imposer des règles de conduite à ceux qui portent les armes. Les conciles recourent pour cela à des contraintes de nature morale et spirituelle ; tous les combattants du pays doivent s'engager par un serment collectif à respecter certains interdits, sous peine de l'excommunication, c'est-à-dire de la vengeance divine[1].

Il semble que la littérature, pour sa part, ait introduit la dimension féminine dans le monde brutal de la chevalerie en valorisant les vertus de l'amour courtois. Dans les romans de Chrétien de Troyes, comme l'indique Georges Duby, le mot chevalerie se charge peu à peu d'un sens nouveau qui efface le primitif (de profession militaire) et le remplit lentement l'idée de courtoisie, de rigueur morale, qu'il devient enfin dans *Perceval* le symbole verbal d'un refus des apparences charnelles[2].

À la suite du concile de Narbonne en 1054, où l'un des canons précise : « Que nul chrétien ne tue un autre chrétien, car qui tue un chrétien répand sans aucun doute le sang du Christ[3] », l'Église met ces chevaliers au service de Dieu comme les défenseurs de la chrétienté. Le chevalier est désormais le « soldat du Christ » qui reçoit de Dieu mission de combattre. Il tient à honneur, non seulement de ne point attaquer et dépouiller les chrétiens désarmés, mais pour l'amour du Christ, il ne doit point tirer l'épée pendant les temps saints[4]. Serviteur de l'Église, le chevalier qui porte le glaive comme Mithra (né d'un rocher portant d'une main un poignard et de l'autre une torche), est donc le gardien de l'ordre social. Il n'hésite pas à manier l'épée pour préserver la juste alliance. Une prière, recueillie dans le *Pontifical* de Guillaume Durant écrit :

---

[1] Georges Duby, *Féodalité*, p. 162.
[2] *Op. cit.*, pp. 765-766.
[3] Georges Duby, *La Société chevaleresque*, p. 67.
[4] *Op. cit.*, p. 67.

> Seigneur très Saint, Père tout Puissant… toi qui as permis, sur terre, l'emploi du glaive pour réprimer la malice des méchants et défendre la justice ; qui, pour la protection du peuple, as voulu instituer l'ordre de chevalerie… fais, en disposant son cœur au bien, que ton serviteur que voici n'use jamais de ce glaive ou d'un autre pour léser injustement personne ; mais qu'il s'en serve toujours pour défendre le Juste et le Droit[1].

À l'instar du *miles*, le chevalier est aussi comme Mithra, le « maître des vastes pâturages[2] », le qualificatif qui lui permet de mener la guerre sainte contre les armées infidèles et conquérir de nouveaux territoires. Un texte de la fin du XIIe siècle sur les sermons destinés à l'état chevaleresque écrit :

> S'il prêche à des chevaliers, qu'il les remue afin qu'ils se contentent de leurs gages, qu'ils ne menacent pas les autres, qu'ils ne prennent rien par violence, ne molestent personne, qu'ils soient les défenseurs du pays, les protecteurs des orphelins et des veuves ; et de même qu'ils usent extérieurement des armes du monde, qu'ils s'arment intérieurement de la cuirasse de la foi[3].

Comme le culte de Mithra, la chevalerie comporte différents grades d'initiations. Un chevalier est d'abord page ou valet puis écuyer. Dans la version de Béroul, la situation sociale de Périnis oscille entre les deux titres. Béroul le présente une fois comme le page d'Iseut et une autre fois, il est présenté comme un noble écuyer :

> Cele voie qui la s'adone
> Vet li vaslez Yseut la bele. (vv. 3374-3375)
>
> Le page d'Yseut la belle prit la route qui y conduisait.

> Par Perinis, li franc meschin,
> Soit Tristran noves de s'amie. (vv. 3026-3027)
>
> Grâce à Périnis, le noble écuyer, Tristan recevait des nouvelles de son amie.

Vers l'âge de quinze ans[4] , c'est-à-dire, l'âge de sortir de ses « enfances » en quête de gloire, un écuyer est admis au combat et s'initie aux manœuvres des armes. C'est

[1] Cité par Marc Bloch, *La Société féodale, les classes et le gouvernement des hommes*, pp. 56-57.
[2] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 219.
[3] Georges Duby, *Féodalité*, p. 783.
[4] D'après les chroniqueurs latins, en 791, Louis le Pieux, âgé de treize ans, a été adoubé par son père Charlemagne. Paul Du Breuil, *La Chevalerie & L'Orient*, p. 95.

l'adoubement qui fait du jeune écuyer un véritable chevalier. Il s'agit d'un rite du passage et du serment de la fidélité. Le rituel commence la veille de la cérémonie : le futur chevalier doit prendre un bain, jeûner et passer la nuit en prières :

> La veillée d'armes, rite religieux — prier dans les heures nocturnes comme les moines —, mais aussi épreuve d'endurance physique : « En certains lieux, il est coutume pour le chevalier qui doit être consacré le lendemain, de passer toute la nuit précédente en veille et en prières, sans avoir le droit de se coucher ni de s'asseoir[1]. »

D'après les indications de Georges Duby, un texte de Pierre de Blois, qui écrivait vers 1185, parle de ces rites comme d'une chose récente : « Aujourd'hui les jeunes chevaliers prennent leur épée sur l'autel, se déclarant ainsi fils de l'Église[2]. » Il convient de noter qu'à la fin du XIIe siècle, l'adoubement, comme l'affirment aussi les textes de *Tristan*, n'était pas individuel, mais public et collectif comme une solennité du pouvoir qui nouait et renouait, de Pentecôte en Pentecôte, la solidarité qu'un souverain affichait à l'égard de ces chevaliers[3]. Chez Béroul, le jour du retour d'Iseut à la cour et lors d'une grande fête, Marc adoube vingt jeunes nobles dans l'église de Saint-Samson :

> Le jor franchi li rois cent sers
> Et donna armes et haubers
> A vint danzeaus qu'il adouba. (vv. 3007-3009)
>
> Le même jour, le roi affranchit cent serfs et donna armes et hauberts à vingt jeunes gens qu'il adouba.

Chez Eilhart, Tristan est adoubé en même temps que soixante écuyers braves et valeureux. (*Tristrant et Isald,* p. 52). Mais chez Gottfried de Strasbourg, Tristan assiste à la messe et reçoit une bénédiction à la cathédrale « comme il était usage lors d'un adoubement » avant d'être armé, et c'est lui qui adoube tous ses compagnons (*Gallimard,* pp.454-455). Généralement, c'est après la messe et la communion du matin qu'on remet au jeune homme ses armes défensives et offensives. Il s'agit de la « colée », un puissant coup au col au plat de l'épée ou de la main qui vise à éprouver le jeune chevalier et à montrer sa force. À la suite de la cérémonie d'adoubement s'organise un grand banquet en l'honneur de nouveau chevalier[4].

---

[1] Georges Duby, *Féodalité*, p. 765.
[2] *Ibidem.*
[3] *Op. cit.*, p. 767.
[4] Marc Bloch, *La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, chapitre III, L'adoubement, pp. 46-53.

La Saga, décrit en détail la cérémonie de l'adoubement de Tristan qui demande à Marc de lui procurer l'armure pour retourner à son pays natal et venger la mort de son père :

> Le roi Marc lui ceignit lui-même l'épée, lui donna un puissant coup au col et lui dit : « Mon cher parent, ne reçois jamais de coups d'autres gens sans en tirer vengeance aussitôt. N'accepte aucune indemnité ni d'autre réparation qu'un coup pour un coup tant que tu peux te venger ; c'est ainsi que tu rendras célèbres tes qualités chevaleresques. » Le roi dit de lui un majestueux chevalier, et on lui amena un beau et puissant destrier, revêtu d'un caparaçon rouge, entrelacé d'or, et portant des images de lions. (*La Saga*, p. 522)

Il serait aussi intéressant de parler de la cérémonie d'adoubement de Floire du *Conte de Floire et Blanchefleur* qui se termine, elle aussi, par une grande fête. Tous les barons et les vassaux de la ville sont réunis pour ce « grand et joyeux festin ». Mais dans ce conte c'est le roi païen de Babylone qui fait Floire chevalier et « le pourvoit des meilleurs armes dont il dispose[1] ». Il est à remarquer que Floire au moment de son adoubement n'était pas encore converti au christianisme.

c-b-c. ʿAyyâri

Issu de la couche inférieure de la société et nourri d'une idéologie probablement religieuse, ʿAyyâri était une organisation très complexe dans l'histoire sociale de l'Iran. Il s'avère qu'au départ cette institution aurait été créée pour délivrer le pays et garantir la société contre tous les désordres, extérieurs et intérieurs. Peu à peu, son code moral très strict lui imposant la protection de tous les démunis incapables de se défendre, met l'institution au faîte de la structure politique et sociale du pays. Plus tard, dans l'Iran islamisé, la doctrine de ʿAyyâri se développera clandestinement sous le couvert du soufisme, c'est dire le *fotowwat*[2]. Le terme de ʿAyyâri ou *fotowwat* signifiant en persan *javânmardî* (générosité et bravoure) ne peut pas être mieux traduit que par l'éthique de la chevalerie de la foi, éthique de la chevalerie mystique.

Il existe très peu d'informations sur l'origine de ʾAyyâri mais l'étude des récits concernant le thème atteste les traces latentes du culte de Mithra. Dans la littérature médiévale

[1] Jean-Luc Leclanche, *Le Conte de Floire et Blanchefleur*, p. 55.

[2] « En Iran, avant les croisades, les Persans avaient constitué une institution, la *fotowwat* — substantif qui signifie proprement libéralité, générosité, abnégation, caractérisant bien une sorte de confrérie dont le grade de *fatâ* était conféré par des (*cheykhs*) seigneurs ou maîtres de société initiatiques. […]. Le calif al-Nassir aurait transformé ces organisations originellement populaires en y faisant entrer l'aristocratie des princes musulmans du Proche Orient. » Paul Du Breuil, *La Chevalerie & L'Orient*, p. 129.

persane, le plus célèbre de ces récits en prose est *Samak-e ʻAyyâr*. Ce roman d'amour et d'aventure met en valeur le code moral de ʻAyyâri et relate la totalité de la civilisation médiévale iranienne en ce qu'elle a de spécifique. Samak, le personnage modeste du roman, qualifié aussi *djahân afrouz* (celui qui comme Mithra illumine le monde) est le plus brillant exemple de ce qu'un ʻAyyâr peut et devrait être.

Un ʻAyyâr, homme ou femme, suivant des règles morales, vivait selon une éthique de l'honneur. Il devait faire preuve de loyauté envers son roi ou son seigneur et de dévouement à la victoire dans les combats. La notion de loyauté répondait en fait aux impératifs sociaux de l'époque et à l'idée d'une rédemption par des aspirations spirituelles. Parmi d'innombrables devoirs de l'éthique de ʻAyyâri, la loyauté, la générosité et la promesse étaient les vertus les plus fortes que les autres. Enfin, un impératif d'ordre moral intervenait dans le code de ʻAyyâri : la modestie[1]. C'est ce qui rapproche l'éthique du ʻAyyâri de celle de la chevalerie européenne. À l'instar d'un chevalier, un ʻAyyâr doit redouter la honte, doit réprimer les excès de sa colère, de son envie, de sa haine, de sa cupidité. Il doit donc être capable de rester avant tout maître de lui-même dans le feu de l'action. Un ʻAyyâr ne doit pas s'attacher aux richesses, mais les distribuer autour de lui dans la joie. À tout cela s'ajoute l'art de bien parler et de l'écriture :

> Le savoir (*dânesh*) indispensable aux *ʻayyârân* [les ʻayyâr] consiste dans toutes les connaissances qu'un homme peut acquérir au cours de sa vie, et l'habileté est dans la façon d'en tirer au profit de ses propres activités ; ainsi l'écriture […], connaissance que Samak possède parfaitement et qui le rend remarquable aux yeux de ses compagnons ; il s'avère utile également de savoir chanter, jouer d'un instrument de musique, tenir une boutique, négocier des marchandises, etc[2].

L'analogie des principes de ʻAyyâri et les devoirs qu'un ʻayyâr doit accomplir durant sa vie avec celles de chevalerie est remarquable. Dans la version de Gottfried de Strasbourg, Marc lors de la cérémonie d'adoubement de Tristan lui conseille de respecter la même morale chevaleresque :

[1] Marina Gaillard, *Le Livre de Samak-e ʻAyyâr. Structure et idéologie du roman persan médiéval*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1987, chapitre II et III (ʻAyyâri, Javânmardî), pp. 27-53.
[2] *Op. cit.*, pp. 30-31.

> Écoute-moi, dit-il, Tristan, mon neveu, maintenant que ton épée a été consacrée et que toi-même tu es devenu chevalier, pense à la gloire de ton état, pense à toi-même, à qui tu es. Aie toujours ta noblesse, ta haute naissance présente à l'esprit ! Sois modeste, sois sincère, sois franc, sois bien élevé. Montre-toi toujours bon envers les humbles et fier envers les puissants ! Soigne ton apparence, cultive-la ! Traite toutes les femmes avec déférence et aime-les. Sois prodigue de tes biens et sois loyal sans jamais faillir ! Je t'en donne ma parole, or et zibeline n'allèrent jamais mieux avec la lance et l'écu que loyauté et largesse. (*Gallimard*, p. 454-455)

Chargés de protéger l'armée dans le champ de bataille, les commerçants sur les routes et les démunis de toute sorte, les 'ayyâr habités par un profond idéal, menaient une démarche initiatique et prônaient djavânmardi. Mais, il ne faut pas confondre 'Ayyâr et soldat. Un 'Ayyâr pour ses services ne touchait pas de solde :

> Les 'ayyâr sont en effet généralement issus des basses classes de la société. Lorsqu'ils ne sont pas en guerre ou ne bénéficiaient pas d'une charge officielle confiée par leur gouvernant (commandement d'une ville ou fonction dans la police), ils exercent, dans le meilleur des cas, de petits métiers ; certains sont donnés comme artisans, serviteurs ou messagers, mais pour bien d'autres, aucune activité particulière n'est mentionnée[1].

L'initiation de 'Ayyâri, comme celle de Mithra, comportait également différents échelons dont le niveau était fonction du devoir et de la tenue de l'initié. Comme le Corbeau mithriaque ou le page de la chevalerie, *Châter* signifiant agile et intelligent, transmettait des messages (le personnage d'Azîn chez Gorgâni et Périnis chez Béroul). Dans chaque communauté, les bandes de 'Ayyâr dans les endroits spéciaux nommés *Âstâneh* et *Langar*[2] (sanctuaire et couvent de derviches), se regroupaient autour d'un maître intitulé *Sarhang* (général). À la suite de plusieurs tâches et apprentissages, un adhèrent parvenait à recevoir la ceinture de 'Ayyâri nommée *Chad*. Geo Widengren indique qu'à l'époque féodale des Parthes, la ceinture symbolisait la fidélité du vassal à son suzerain et quand lui lançait un appel, il bouclait sa ceinture avant de partir[3]. L'initié de 'Ayyâri portait en fait un pantalon particulier[4] et s'agenouillait au centre d'un cercle fait par des 'ayyâr et le maître de chad lui

[1] Marina Gaillard, « Héroïnes d'exception : Les femmes 'Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », dans *Studia Iranica*, n° 34, 2005, p. 167.
[2] Saeed Nafisi, *Sartchéchmeh-yé Tassavof dar Iran* (L'origine du soufisme en Iran), Téhéran, Foroughi, 1967, p. 133.
[3] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 329.
[4] Il convient de noter que pantalon était le tenu traditionnel des cavaliers mèdes et son usage en Iran remonte au moins à l'époque des Achéménides. Ce qui affirme encore l'origine Iranienne de *fotowwat* ou *djavânmardi*, car

fermait autour de la taille une ceinture par trois nœuds. Cette ceinture est analogue d'une part au *Kosti* des mazdéens (*cf*. p. 256), et d'autre part elle est identique avec le cordon aux trois nœuds ou *Zonnâr* porté par le prêtre chrétien qui symboliserait probablement la conception de la Trinité.

Les informations relatives au rite de 'Ayyâri, conservées dans le roman de *Samak-e 'Ayyâr* attestent aussi qu'un novice pour montrer sa fraternité, prêtait d'abord le serment de fidélité au nom de Dieu, de la lumière, du feu et puis buvait du vin comme une preuve de ses liens d'amitié. Certes, la tradition de boire à la santé d'un ami est une habitude sociale, mais chez les 'ayyâr, boire du vin est plus qu'une habitude, le geste possède une valeur initiatique. Il faut noter que dans le culte de Mithra, la boisson initiatique offerte au myste, était une sorte de liqueur faite de l'eau et du jus capiteux du Haoma, la plante sacrée des mazdéens :

> Ces antiques usages s'étaient conservés dans les initiations mithriaques ; seulement au Haoma, plante inconnue en Occident, on avait substitué le jus de la vigne. On plaçait devant le myste un pain et une coupe remplie d'eau, sur laquelle le prêtre prononçait les formules sacrées. Cette oblation du pain et de l'eau, à laquelle on mêlait sans doute ensuite du vin, est comparée par les apologistes à la communion chrétienne. Comme celle-ci, elle n'était accordée qu'après un long noviciat[1].

Après l'islamisation de l'Iran, dans le rituel de *fotowwat*, l'eau légèrement salée, offerte à l'initié dans un récipient, remplace le Haoma et le vin. Ce récipient (généralement une petite sébile de laiton), comme un objet précieux restera durant toute sa vie avec l'initié[2]. C'est pourquoi les 'ayyâr prêtaient aussi le serment au pain et au sel. Le souvenir de ce serment a été conservé chez Gorgâni où Râmîn fait un serment « par le pain, par le sel et par la foi divine, par le feu lumineux et par l'âme éloquente. » (Henri Massé, p. 146)

Les 'ayyâr, maîtres en matière d'intelligence et de ruse[3], se déguisaient d'une mission à l'autre. Ce thème, très répandu dans le roman chevaleresque occidental et surtout dans les romans de *Tristan*, a pour unique fonction de cacher l'identité du héros. Les textes ne

---

les Arabes normalement n'avaient pas d'habitude de porter pantalon. Esmail Hakemi, *Âyîn-é Fotowwat va Djavânmardi* (Rites de fotowwat et de djavânmardi), Téhéran, Asâtir, 2003, p. 36.

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 163.

[2] Saeed Naficy, *Sartchéchmeh-yé Tassavof dar Iran*, p. 145.

[3] Contrairement à un héros qui se caractérise tout d'abord par une force physique, un 'ayyâr dont l'épithète porte en soi une valeur péjorative comme l'homme astucieux, n'est pas forcément un pahlavân, un homme preux. Il est souvent un homme comme les autres qui doit être avant tout, sage, agile et rapide à prendre des décisions. Ainsi, il serait légitime de recourir à la ruse comme une technique de guerre au moment de crise pour s'échapper de l'obstacle.

décrivent pas en détail les vêtements des ‘ayyâr, mais il s’avère qu’ils portaient souvent une tenue spéciale dont le bonnet et poignard, analogue à celui de Mithra, étaient les emblèmes très connus. Le bonnet des ‘ayyâr changeait d’une région à l’autre, mais généralement ils portaient un bonnet de feutre souvent prolongé par une houppe ou un petit grelot[1]. Ainsi, si l’on admet les arguments de Mohammad Heydari-Malayeri sur la mitre (la coiffe des évéques) et la tiare papale dont l’origine du mot est persane (art. cit., dans *Historia*, p. 23), on pourrait également admettre que le bonnet des derviches tourneurs et celui du père Noël pourrait être aussi la survivance du bonnet phrygien de Mithra.

c-b-c-a. Survivance du rite de ‘Ayyâri en Iran

Après l’invasion des Arabe, depuis l’époque des Omeyyades jusqu’à la fin de la dynastie Seldjoukide les ‘ayyâr occupaient une place très importante dans la société. La période éphémère de Saffâride (867-1003), dont le fondateur Ya’ghoub layth-é Saffâr était un ‘ayyâr d’origine modeste, est considérée comme l’âge d’or des ‘ayyâr[2]. Il est le premier après la domination arabe, qui ait renouvelé l’usage officielle de la langue persane et dans ce sens, la littérature persane lui doit beaucoup. Durant les périodes Mongole et Timouride, la doctrine de ‘Ayyâri sous l’épithète de fotowwat ou djavânmardi est développée par des sectes religieuses et sociale dans tous les territoires islamiques jusqu’à l’Afrique[3]. En Iran actuel, Zourkhâneh, littéralement « la maison de la force », s’avère être la dernière demeure pour ce mouvement humaniste[4]. D’une part, l’architecture particulière (semi-enterrée) de zourkhâneh, construite généralement à côté d’une source d’eau, d’autre part, la pratique rituelle du sport pahlavâni reflètent un souvenir vague du culte de Mithra (fig. VI).

Considéré comme une école de pahlavâni, les rituels de zourkhâneh enseignent une philosophie de la vie qui trouve son origine en javânmardi comme un des codes moraux de ‘Ayyâri. Il est donc un lieu d’initiation pour entraîner les devoirs de générosité, de courage et de fidélité afin de s’intégrer dans le monde des Javânmardan (généreux). Dans une fosse

[1] Saeed Naficy, *Sartchéchmeh-yé Tassavof dar Iran*, p. 147.
[2] Esmail Hakemi, *Ayîn-é Fotowwat va Djavânmardi*, pp. 72-94.
[3] ‘Abdolhossein Zarrinkoub, *Arzéch-é mirâs-é souffiyeh* (La valeur de l’héritage du soufisme), Téhéran, Amir-Kabir, 1990, p. 76.
[4] Cependant, de légende en légende, de décoration en décoration, la fascination de la pratique de ‘Ayyâri survit encore dans la littérature classique et contemporaine persane. Dérivé de quelque écrit arsacide-sassanide, les *Sept aventures de Mithra*, était un ouvrage folklorique persan sur le génie perse de l’Amour et de la Fidélité. Cet ouvrage aux XIIe-XIIIe siècles et après avoir été superficiellement islamisé a été connu sous le nom de *Hâtam-Nâmeh*. Le personnage de Hâtam comme Mithra parcourt les sept continents afin de les mettre en ordre. Voir Aly Akbar Mazahéri, *Le Rôle de la Persane dans l’Iran traditionnel*, pp. 62-63. Quant à la littérature contemporaine, Sadegh Hedayat, dans un court roman intitulé *Dache Akol*, par le personnage de Dache Akol, comme gardien du bien, met en scène les idées de ‘Ayyâri et des valeurs humaines. Il s’avère que les *louti* et les *dache*, soient la dernière génération de ‘Ayyâri, mais en voie de disparition.

octogonale, nommé *gaud*, les athlètes portant un pantalon particulier, mais torse nu, forment un cercle et font des exercices de pahlavâni. Un maître de musique (*morched)* dirige les exercices avec un instrument de musique, *tombak* (tambour en forme de calice) au rythme du chant épique. Morched marque le début et la fin des exercices par une petite cloche accrochée à son côté qui rappelle aussi la clochette du culte de Mithra.

Durant des siècles, le mouvement de ‘Ayyâri ou de la chevalerie a joué un rôle important dans le développement du monde oriental et occidental, tant en ce qui concerne son histoire, que dans l’évolution de ses mentalités. L’idéal de ‘Ayyâri, à l’instar de l’« idéal chevaleresque », se résume en loyauté, en une rectitude de vie sans faille. Cet idéal dirige spirituellement son adepte à retrouver le chemin de la fusion avec la lumière infinie, et la nature de Mithra est profondément liée à la lumière divine. L’analogie frappante du culte de Mithra avec les rituels de la chevalerie et de ‘Ayyâri, d’une part, et des emblèmes communs d’autre part, ne serait-ce pas là une preuve de l’idée que tout au long de l’histoire du peuple indo-européens c’est un seul culte qui se répète?

c-d. Mariage

Il n’existe dans les deux romans aucune raison qui justifierait, aux yeux du lecteur, convaincante le mariage de Tristan ou de Râmîn à l’étranger. Cependant, ce mariage, comme toutes les épreuves et les aventures des héros, pourrait être traduisible dans une structure initiatique. Autrement dit, « les scénarios initiatiques même camouflés, comme ils le sont dans les contes, sont l’expression d’un psychodrame qui répond à une nécessité profonde de l’être humain[1]. » Une enquête menée par Georges Duby sur les familles aristocratiques du XIIe siècle montre qu’un chevalier, tant qu’il n’était pas père, portait le qualificatif de *juventus*[2] signifiant « le jeune ». Ce substantif montrait en fait qu’un chevalier marié mais sans enfant, ne comptait pas dans la structure légitime familiale de la société :

> Dans le monde chevaleresque, l’homme de guerre cesse donc être tenu pour « jeune », lorsqu’il établi, enraciné, lorsqu’il est devenu chef de maison et souche d’une lignée. La jeunesse peut être donc être par conséquent définie comme la part de l’existence comprise entre l’adoubement et la paternité[3].

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 267.
[2] Georges Duby, *Féodalité*, p. 1385.
[3] *Op. cit.*, p. 1386.

Ainsi, toute l'organisation de la société civile médiévale se fondait sur le mariage et sur l'image de la maison, où il n'y avait qu'un couple procréateur, et à l'intérieur de laquelle le pouvoir et les rôles se partageaient hiérarchiquement entre le maître et son épouse[1]. Par conséquent, un « jeune » aventurier, un chevalier errant, prolongeait sa quête à la manière de Lancelot ou de Gauvain pour parvenir enfin à se fixer, à s'établir en se mariant[2]. Le mariage fondait alors les relations de parenté et formait la clef de voûte de l'édifice social :

> Cependant, puisque le mariage ordonne l'activité sexuelle — ou plutôt la part procréative de la sexualité — il relève aussi du domaine mystérieux, ténébreux, des forces vitales, des pulsions, c'est-à-dire du sacré[3].

Mircea Eliade rappelle que dans un scénario initiatique, l'homme en réitérant l'acte créateur du début, vénère dans un sens général l'émergence d'une réalité totale qui est le Cosmos :

> La cosmogonie constitue le modèle exemplaire de toute situation créatrice : tout ce que fait l'homme répète en quelque sorte le « fait » par excellence, le geste archétypal du Dieu créateur : la Création du Monde[4].

Le mythe cosmogonique est donc le mythe exemplaire par excellence qui sert de modèle aux comportements humains. C'est pour cela que le mariage humain est considéré comme une imitation de l'hiérogamie cosmique. Dans cette union le mari et la mariée sont assimilés au couple divin : Ciel et Terre[5]. Mircea Eliade considère que c'est pour cette raison qu'à partir d'un certain stade de culture l'homme se conçoit comme un microcosme. Dans l'*Atharva Véda* (XIV, II, 14), il est écrit : « Cette femme est venue comme un vivant terroir : semez en elle, hommes, la semence ! » ; la même idée se retrouve dans le *Coran* : « Vos femmes sont pour vous des champs[6] ». On lit dans l'Ancien Testament : « Ayez des enfants, devenez nombreux, peuplez toute la terre et dominez-la… » (Genèse, 1, 28). Et la Genèse (2, 24) signale : « L'homme quittera père et mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviendront

[1] Georges Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, p. 121.
[2] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 103.
[3] *Op. cit.*, pp. 23-24.
[4] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 48.
[5] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 209.
[6] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, pp. 140-141.

tous deux un seul être. » Cependant, l'Église ne conseille pas, en général, l'union charnelle des corps[1] :

> Le mariage est chose charnelle. C'est sacrilège que vouloir le sanctifier. Il appartient au « siècle mauvais ». Il ne peut concerner les parfaits, qui n'ont point à le contrôler, puisque de toute façon, qu'il ait inceste, adultère ou non, il est souillure[2].

Georges Duby indique que pour Grégoire le Grand (environ 540-604, l'auteur des *Dialogues* et pape de 590 à 604), la société humaine se divisait en deux parts, d'une part une élite qui résistait aux séductions de la chair et d'autre part un rebut qui ne refusait pas le mariage[3]. Dans cette division, l'empereur Henri II, canonisé par le pape cistercien Eugène III en 1146, a été présenté comme un modèle d'époux chrétien[4]. En effet, Henri II sur son lit de mort dit aux parents de Cunégonde, son épouse : « Je vous la rends telle que vous me l'avez confiée, vous me l'avez donnée vierge, je vous la rends vierge[5]. » Selon l'historien, c'était probablement à cause de ce discours que Cunégonde a été suspectée d'adultère et « pour se disculper, se soumit au jugement de Dieu, à l'ordalie du fer rouge : elle marcha dessus, pieds nus, sans dommage[6]. » C'est à la suite de cette ordalie que Cunégonde, elle aussi, a été canonisée comme le modèle de la chasteté conjugale qui « a consacré sa virginité au roi des cieux et l'a conservée jusqu'à la fin avec le consentement de son chaste époux[7]. » D'après Saint Jérôme,

> Adam et Ève sont demeurés vierges au Paradis. Leurs corps ne s'unirent qu'après la chute, dans la malédiction. Toutes les noces sont donc maudites. […]. Forcément fornicateur, le mari devient en outre adultère s'il lui arrive d'aimer sa femme avec quelque chaleur : il en fait une prostituée[8].

---

[1] Certes, le mariage n'est pas interdit, mais il est toléré comme un moindre mal. Saint Paul prêche dans la Première Épître aux Corinthiens : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. » (I Corinthiens, 7, 1) « Je dis aux célibataires et aux veuves : il leur est bon de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler. » (7, 8, 9) « Ainsi donc, celui qui marie sa file fait bien, et celui qui ne la marie pas fera mieux encore. » (7, 38) « La femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il vit ; mais si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur seulement. Elle sera pourtant plus heureuse, à mon sens, si elle reste comme elle est. Et je pense bien, moi aussi, avoir l'Esprit de Dieu. » (7, 39, 40).
[2] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 121.
[3] *Op. cit.*, p. 32.
[4] *Op. cit.*, p. 63.
[5] *Ibidem*.
[6] *Op. cit.*, p. 64.
[7] *Op. cit.*, p. 63.
[8] *Op. cit.*, p. 31.

Contrairement au christianisme qui constate le célibat comme une institution divine, la religion de Zoroastre bannit le célibat mais « n'estime pas les unions infructueuses et mal réussies[1]. » Dans le mazdéisme, l'union conjugale a, tout d'abord, une importance religieuse. Par le mariage, l'initié à la communauté mazdéenne s'engage à aider Ahura Mazda dans sa tâche divine qui consiste à lutter contre tout ce qui entrave ou empêche la réalisation sur terre de l'œuvre du bien. C'est en fait en multipliant la race privilégiée des fidèles que les créatures d'Ahriman seront exterminées :

> La race iranienne est créée par Ahura Mazda ; il faut donc l'empêcher de s'éteindre et la perpétuer jusqu'à la fin des temps. Tous les Iraniens doivent ainsi contribuer à la prospérité de la Bonne Création et en assurer la victoire prochaine sur le royaume du Mal. Il importe donc que chacun d'eux, en mourant, laisse un héritier[2].

La vie matrimoniale est donc nécessaire et même obligatoire à tous les fidèles puisqu'elle est l'unique voie de salut[3]. L'*Avesta* déclare : « L'homme marié est au-dessus de celui qui ne l'est pas[4]. » Ferdowsi à son tour dans le *Châh-Nâmeh* fait allusion à ce devoir religieux : « Dans la Religion nous n'avons jamais vu qu'un jeune homme ait été sans épouse[5]. » Le zoroastrisme bannit également le concubinage car, « les vrais héritiers, les enfants légitimes ne peuvent être que les produits d'une union légitime ; les bâtards sont exclus de toute succession[6]. » Selon la Religion, chaque mazdéen peut se marier tant qu'il a l'espoir de pouvoir se donner enfin un successeur :

> Il y a même des remariages après la limite aristotélicienne de cinquante-quatre ans. Le ménage iranien ayant attendu vainement et pendant de longes années l'arrivée d'un héritier, doit se dissocier provisoirement, en tenant sa chance avec d'autres partenaires peut-être plus heureux. Le veuvage n'est pas recommandé, surtout si la veuve ou le veuf n'ont pas d'enfant[7].

La situation complexe du vieux Maubad dans le roman de Gorgâni pourrait être explicable par cette instruction. Le poète, par un seul vers, informe le lecteur que le roi est déjà marié (Henri Massé, p. 28). Pourtant, il n'a pas d'héritier, ou bien il n'a pas un héritier

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 160.
[2] *Op. cit.*, p. 147.
[3] *Op. cit.*, pp. 51-52.
[4] *Op. cit.*, p. 54.
[5] *Op. cit.*, p. 52.
[6] *Ibidem*.
[7] *Op. cit.*, p. 60.

légitime. Il convient de noter que, dans la religion de Zoroastre, le divorce est autorisé seulement dans quatre cas : l'adultère et l'infidélité conjugale ; la pratique de la sorcellerie qui est l'œuvre d'Ahriman ; la stérilité ; et finalement quand la femme cache à son époux ses moments critiques. Le *Vendidad* (16, 17) mentionne que celui qui s'unit à une femme indisposée « ne se conduit pas mieux que s'il rôtissait le corps de son propre fils pour en faire un rôti, puis offrait en sacrifice au feu la graisse de ce rôti[1] ». Cette loi stricte qui n'autorise pas la « femme mazdéenne » à avoir les rapports avec son mari durant la menstruation a été explicitement mentionnée par Gorgâni :

> Lorsqu'est en cet état la femme mazdéenne, son époux s'abstient de commerce avec elle ; si la femme lui dissimulait son état, elle lui deviendrait pour toujours interdite. (Henri Massé, p. 65)

Il convient de noter que le divorce pour raison de stérilité ne peut avoir lieu qu'à la condition que l'épouse et l'époux tous deux y consentent de bon gré. Dans ce cas, le mari, s'il désir se remarier, doit combler les vœux de sa femme et la laisser également se remarier si elle le désire[2]. Toutefois, pour éviter l'extinction de la famille et la dissipation du patrimoine, l'adoption est recommandée par la religion. Pour la famille princière, la nécessité la priorité d'avoir un successeur se marque d'abord l'adoption d'un enfant proche ou d'un neveu[3]. C'est peut-être pour cause de cette instruction religieuse que le successeur légitime de Maubad, au lieu de l'enfant d'une concubine, serait plutôt Râmîn, son frère né de la même mère. Dans le roman de Gorgâni, Râmîn est, par deux fois, désigné comme à la fois frère et enfant de Maubad :

> De Maubad, il était frère et enfant chéri. (Henri Massé, p. 109)
> O seigneur [Maubad], Râmîn est à la fois ton frère et ton enfant. (Henri Massé, p. 237)

Il s'avère que la question de l'héritier légitime, dans la société féodale du Moyen Âge occidental, est soumise aux principes plus ou moins analogues. En absence d'un vrai héritier pour le royaume de Marc, d'après toutes les versions du roman, Tristan étant un homme du lignage de Marc, il sera son héritier légal. Le mariage de Marc, encore célibataire, est surtout imposé et forcé par ses barons qui se mettent à craindre Tristan à cause de sa sagesse et de ses

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 138.
[2] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 86.
[3] *Op. cit.*, p. 152.

pouvoirs. *La Saga* raconte que Tristan après avoir vengé son père réunit tous les nobles de son royaume et leur dit :

> Mes amis, je suis votre seigneur loyal, le neveu du roi Marc. Il n'a ni fils, ni fille, ni héritier légal ; je suis donc son seul héritier légal. Je veux revenir auprès de lui et le servir aussi honorablement que possible. Je remets à Roald [Gouvernal], mon père adoptif, cette cité avec tous ses revenus. Puis après lui, que son fils la détienne. (*La Saga*, p. 525)

Quant au mariage de Tristan avec Iseut aux Blanches Mains, selon Thierry Delcourt, il s'inspire d'un motif folklorique breton « l'homme aux deux femmes », dont le thème se retrouve dans les deux lais de Marie de France : *Eliaduc* et *Fresne*[1]. Selon les explications de Thomas, la jalousie et la vengeance sont les raisons de ce mariage. Mais comme l'indique Françoise Barteau l'absence de confiance de l'un envers l'autre est une faute énorme selon les principes de la courtoisie[2]. Et pour Anne Berthelot, « Thomas d'Angleterre formule pour la première fois dans la littérature occidentale la théorie de l'amour-haine, en diagnostiquant chez Tristan un désir morbide de se rapprocher d'Yseut par les moyens mêmes qui risquent de l'éloigner d'elle à jamais[3]. » En effet, Tristan en exil pense qu'Iseut l'a oublié et qu'elle vit dans le plaisir avec son mari, alors soit pour se venger de l'infidélité d'Iseut, soit se consoler, il se place dans une situation analogue en épousant une autre femme qui a le nom et la beauté de la reine. C'est pourquoi il se dit :

> Jo voil espuser la meschine
> Pur saveir l'estre a la reïne,
> Si l'espusaille e l'assembler
> Me pureient li faire oblier,
> Si cum ele pur sun seignur
> Ad entroblïé nostre amur. (vv. 174-179, Sneyd)

> Je veux épouser la jeune fille pour connaître les sentiments de la reine, afin de savoir si les épousailles et l'amour charnel pourront me la faire oublier, tout comme elle a oublié notre amour à cause de son mari.

Contrairement au mariage de Tristan, la raison du mariage de Râmîn avec Gol n'est ni sa jalousie envers Wîs, ni le désir de se venger d'elle, mais tout simplement parce qu'il rencontre la belle Gol dont il tombe amoureux. Râmîn n'épouse non plus Gol parce qu'elle

[1] Thierry Delcourt, *La Littérature arthurienne*, p. 76.
[2] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut*, p. 174.
[3] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 68.

est aussi belle que Wîs, mais une fois, par mégarde, il irrite Gol en comparant sa beauté à celle de Wîs :

> Tu es comme Wîseh — sein blanc, lèvre de miel : on dirait d'elle et toi les moitiés d'une pomme. (Henri Massé, p. 301)

Cependant, dans le scénario des deux romans, au bout d'un certain moment et par l'intermédiaire d'un objet (l'anneau chez Tristan et le bouquet de violette chez Râmîn), les héros se repentent. Chez Thomas le mariage n'est même pas consommé. Il écrit que Tristan est en conflit avec lui-même, car s'il désire son épouse, il souffrira de rester chaste et si elle ne l'attire pas cela aussi sera insupportable de rester ensemble dans un lit. Ainsi, il faudra supporter une pénible épreuve. Finalement il refuse d'avoir toute relation avec Iseut aux Blanche Mains afin qu'elle le déteste :

> Car ço est que plus alie
> En amor amant e amie ;
> E pur iço ne li voil faire,
> Car d'amur la voil retraire. (vv. 540-543)
>
> Car n'est-ce pas le plaisir qui lie le plus l'amour d'un amant de son amie ? C'est pour cela que je ne veux pas m'unir à elle. Je veux qu'elle me retire son amour.

Mais pour Râmîn, « sa liaison de Gourâb fut tout comme la cruche qui agrée tant que l'onde y est fraîche » (Henri Massé, p. 358) et après avoir eu un conflit intérieur, il ne supporte plus la monotonie de sa vie. Interrogé par son beau-père, Râmîn parle courageusement de son amie lointaine, demande son rapide coursier et s'élance vers Wîs. Et le père de Gol lui dit qu'elle n'a rien à attendre de Râmîn et que l'on ne peut pas lutter contre le destin :

> Tu agréas l'amour de lui par ignorance. Chercher auprès de lui amour et vérité, c'est planter fraîche rose en un terrain salé. Pourquoi d'un infidèle as-tu donc recherché l'alliance ? […]. Mais puisque tout cela fut l'ordre du destin, à quoi bon te parler en vain de tout cela ?
>
> (Henri Massé, p. 365)

Le poème de Gorgâni reste en fait muet sur l'autorisation religieuse du divorce, mais selon la religion orthodoxe qui condamne également la polygamie, une vraie union valable serait l'effet d'un mutuel consentement. Aly Akbar Mazahéri nous rapporte que les Pré-

Iraniens, avant l'occupation du plateau iraniens par les Indo-européens, étaient monogames. Et « conformément au matriarcat, qui fut leur régime familial, la situation de la femme ne pouvait être chez eux, que très élevée[1] ». Il ajoute :

> Mais comme tous les peuples indo-européens, les Iraniens qui, à la fin du IIe millénaire, ont envahi le Plateau, pratiquaient la polygamie. Les Grecs comme les Brahmanes avaient des gynécées, les Germains épousaient chacun plusieurs femmes. Le tombeau de chaque Scythe est partagé par ses épouses. Les guerriers alains dont les tombes ont été découvertes à Orenbourg, partageaient également leurs dernières demeures, chacun avec ses épouses[2].

Cependant, à l'époque féodale des Parthes « alors que les seigneurs, à l'instar des grands-rois achéménides, entretenaient des centaines de concubines, les membres de toutes les classes inférieurs, gagnés au mazdéisme, se cantonnaient de plus en plus dans la monogamie[3]. » Mais, le divorce de Râmîn avec Gol, suivant des règles féodales, est un peu différent, car il n'est pas le vassal du père de Gol, mais le frère du Roi des Rois et le connétable de Gourâb. Certes, Tristan ne pouvait pas comme lui se débarrasser si facilement d'une femme qu'il n'aime plus. D'abord, parce qu'il était au service du père d'Iseut aux Blanches Mains comme un vassal. Ensuite, parce que le mariage était célébré en public selon les lois religieuses : « Le chapelain célèbre la messe et accomplit tout ce que prescrit l'office selon la liturgie de la Sainte Église. » (vv. 375-376, Thomas). Tristan n'avait donc pas le droit de laisser une femme qu'il avait épousé légitimement aux portes de l'église c'est pourquoi il se condamne à continuer avec elle :

> Espusee l'ai lealment
> A l'us del mustier, veant gent:
> Refuser ne la pois je mie,
> Ore m'estuit fare folie.
> Senz grant pechié, senz mal faire.
> Ne me puis d'iceste retraire. (vv. 426-431)

> Je l'ai épousée légitimement aux portes de l'église et devant tout le monde. Je ne peux pas la repousser. Je suis donc condamné à commettre une folie. Je ne peux m'éloigner d'elle sans prouver en même temps une grande faute et une méchanceté.

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 133.
[2] *Op. cit.*, p. 134.
[3] *Ibidem*.

Il est assez remarquable de noter que Thomas est un clerc et un glossateur au sens que le Moyen Âge donne à ce mot[1]. Par conséquent, les faits et les événements du texte de Thomas en tant que supports d'une réflexion théorique sur l'amour, sont aussi le reflet de l'Église. Dans l'Évangile de Saint Matthieu (19, 7-10), celui qui répudie ou rejette son épouse commet un grand péché :

> Pourquoi donc, lui disent-ils, Moïse a-t-il commandé à l'homme de donner une lettre de divorce à sa femme pour la renvoyer ? Jésus leur dit : « Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes parce que vous avez le cœur dur. Mais au commencement il n'en était pas ainsi. Je vous le déclare : si un homme renvoie sa femme, alors qu'elle n'a pas été infidèle, et se marie avec une autre, il commet un adultère. »

De ce fait, Tristan est vraiment piégé par les lois religieuses de l'époque. D'après le *Traité du divorce* écrit par l'Archevêque de Reims, Hincmar, le mariage noué légalement ne peut pour aucune raison être dénoué, sinon par séparation spirituelle conjointe ou à cause de la fornication corporelle attestée par confession manifeste ou par conviction ouverte. En dehors de ces cas, si l'épouse est stérile, l'époux peut avoir une concubine, mais il est interdit de se remarier. « Ainsi fut-il interdit au roi de Lotharingie de renvoyer sa femme légitime, stérile, pour épouser légitimement la concubine dont il avait déjà des enfants[2]. » Par ailleurs, même si les auteurs du *Tristan* avaient supprimé Marc du récit par le moyen d'un accident comme Gorgâni avait fait avec Maubad, Tristan à cause de son mariage, même non consommé, ne pourrait jamais se remarier avec Iseut la reine, car selon l'Église, « le plus coupable est l'homme marié qui prend l'épouse d'un autre[3]. »

Quoiqu'il en soit de la vraie raison du mariage des héros, cet acte civil dans la mentalité primitive est une étape importante, une épreuve initiatique qui intègre le héros dans sa société. Et, « rappelons simplement que les archétypes mythiques survivent d'une certaine manière dans les grands romans modernes. Les épreuves que doit vaincre un personnage de roman ont leur modèle dans les aventures du Héros mythique[4]. » Certes, les aventures de Tristan ou de Râmîn ne sont pas les aventures du type spécifiquement initiatique d'un héros mythique comme Thésée qui achève finalement ses exploits par une hiérogamie. Mais comme le roman persan le montre, la passion amoureuse de Râmîn se calmera finalement dans un vrai

[1] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 109.
[2] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 55.
[3] *Op. cit.*, p. 68.
[4] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 35.

foyer familial. Le père des deux enfants achèvera son devoir de « salut » selon la religion orthodoxe et ses héritiers célébreront le culte de leurs ancêtres. Mais le roman de *Tristan* semble être une exception dans la tradition littéraire médiévale, où l'amour idéal selon les lais de Marie de France est « celui dont le mariage est l'aboutissement[1]. » En effet, tous les éléments religieux du roman semblerait pousser Tristan vers la mort c'est-à-dire vers la seule solution qui pourra mettre un point final logique à cette histoire en plein milieu du XIIe siècle.

c-d-a. Place de la femme dans la société médiévale

Lorsqu'il est question de la condition des femmes dans une société féodale, il est nécessaire de scruter la mentalité médiévale, dirigée souvent par les lois religieuses. Toutes les religions, en général, placent la femme dans une position inférieure. Elles expliquent que la femme, à l'origine, est issue d'un morceau du corps d'Adam, elle n'a donc pas une identité propre :

> Alors le Seigneur Dieu fit tomber l'homme dans un profond sommeil. Il lui prit une côte et renferma la chair à sa place. Avec cette côte le Seigneur fit une femme et la conduisit à l'homme. (Genèse, 2, 21-23)

Cependant, il y a d'innombrables réflexions et commentaires d'après Jacques Le Goff sur ce verset biblique. L'un des commentaires qui considère l'égalité entre l'homme et la femme est celui de Thomas d'Aquin (XIIIe siècle) : « Dieu a créé Ève à partir d'une côte d'Adam, il ne l'a pas créée à partir de la tête, ni à partir du pied ; s'il l'avait créée à partir de la tête, cela aurait signifié qu'il voyait en elle une créature supérieure à Adam, inversement si cela avait été le pied, elle lui aurait été inférieure ; la côte, c'est le milieu du corps et ce geste établit l'égalité d'Adam et Ève dans la volonté de Dieu[2]. » Selon l'Islam aussi la femme est un être imparfait. Cette idée d'imperfection a également été relatée par Gorgâni :

> Que le prêtre a bien dit, parlant au roi Houchang : « Chez les femmes, désir passe pudeur et science. » Dans la création, la femme est imparfaite, de ce fait capricieuse et de mauvais renom, jouant ce monde et l'autre au prix d'un seul désir, perdant toute raison quand il se réalise. (Henri Massé, p. 119)

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 238.
[2] Cité par Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, p. 98.

Mais d'après la cosmogonie mazdéenne, il n'existe aucune différence dans la création du couple primitif. Le mythe cosmogonique des mazdéens raconte que de la semence de Gayômard (l'être primordial dans le monde céleste), absorbée par la Terre, pousse une plante de *rîvâs* (rhubarbe) ayant une seule tige et quinze feuilles. La racine entrelacée de cette plante se change en un garçon (Machyak) et en une fille (Machyânak) de quinze ans qui se ressemblaient. Ahura Mazda leur souffle son âme et dit :

> Vous êtes hommes, vous êtes les ancêtres du monde, vous avez été créés par moi comme les meilleurs quant à la raison fondamentale. Faites l'œuvre de la religion, guidés par la raison fondamentale. Ayez de bonnes pensées, dites de bonnes paroles et faites de bonnes œuvres, et n'adorez pas les démons[1].

Or, aux yeux de la religion (christianisme et islam), la femme est la seule responsable de la chute de l'homme du Paradis et c'est par elle que le péché a commencé. Chassée du jardin d'Éden, on lit dans la Bible que le Seigneur lui dit : « Tu souffriras pour mettre au monde tes enfants. Tu te sentiras attirée par ton mari, mais il dominera sur toi. » (Genèse, 3, 14). Cette infériorité cependant est paradoxale par rapport aux certains versets où la femme a été présentée comme la mère de toute l'humanité : « L'homme, Adam, nomma sa femme Ève, c'est-à-dire Vie, car elle est la mère de toute l'humanité. » (Genèse, 3, 20-21). On pourrait même dire que l'image de la femme, dans presque toutes les religions monothéistes, se résume à deux figures opposées et inverses : celle d'Ève, la tentatrice et celle de Marie, la pieuse. La religion de Zoroastre aussi présente deux images antithétiques de la femme. Chez les mazdéens, *Djahica* symbolise la prostituée et la pécheresse et *Naïrica* est le symbole de la mère et de l'épouse pieuse. De ce fait, la femme est considérée comme un être incomplet et pervers qui doit être nécessairement soumis à l'homme à qui l'Église donne un pouvoir légitime pour se servir d'elle[2]. La domination de la femme par l'homme a également été affirmée par Saint Paul : « Je veux cependant que vous le sachiez : le chef de tout homme, c'est le Christ ; le chef de la femme, c'est l'homme ; et le Chef du Christ, c'est Dieu. » (I Corinthiens, 11, 3). « Femmes, soyer soumises à vos maris, comme il sied dans le Seigneur. » (Colossiens, 3, 18) :

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 18.
[2] Georges Duby, *Féodalité*, p. 1403.

> Que les femmes le soient à leurs maris, comme au Seigneur ; car le mari est chef de la femme, comme le Christ est chef de l'Église, lui, le Sauveur du corps. Mais comme l'Église est soumise au Christ, ainsi les femmes doivent l'être en tout à leur mari. (Ephésiens, 5, 22- 24)

En effet, depuis l'humanité, la perversion de la femme est un thème qui revient sans cesse dans tous les discours laïques ou religieux. D'après ces discours, la femme est mauvaise, lubrique autant que la vipère[1]. Une légende bretonne assure que « la chevelure des sorcières se transforment en serpents[2]. » Le texte de Béroul, dans l'épisode des lépreux fait allusion à cette perversité de femme, appelle Iseut la vipère :

> Donc voudroit miex morir que vivre.
> Donc savra bien Yseut la givre
> Que malement avra ovré :
> Mex voudroit estre arse en un ré. (vv. 1213-1215)
>
> Elle préférera la mort à la vie. Elle saura bien, Yseut la vipère, qu'elle a mal agi. Elle souhaitera être brûlée dans un bûcher.

Dans un épisode du roman de Gorgâni, Maubad, accablé par l'insoumission de Wîs, lui tient de sinistres propos et la compare au serpent :

> Cette mère [la mère de Wîs] ne peut enfanter que l'impie ; d'une telle origine il ne vient que sorcière ; et le serpent ne peut produire que serpents ; mauvais rameau ne peut porter que mauvais fruits. (Henri Massé, p. 159)

Ce sont en général des caractéristiques attribuées aux femmes à l'époque médiévale. En effet, dans une société masculine, si la femme ne se contentait pas de rester dans les cadres désignés par la religion, elle risquerait d'être accusée comme la sorcière ou la fée :

> Lorsqu'on considère cette conception médiévale du rapport entre les sexes, il est parfaitement compréhensible que les femmes de cette époque aient cherché à conquérir des pouvoirs occultes pour compenser leur position d'infériorité[3].

Certes, les auteurs de *Tristan* n'ont pas donné une image complète de la situation sociale de toutes les femmes dans l'époque médiévale. Et il ne faut pas oublier que « la

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 224.
[2] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 150.
[3] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 77.

littérature médiévale est une littérature de classe ; le roman courtois serait l'idéologie diffusée par la classe chevaleresque[1]. » Cette littérature serait donc le porte parole de la classe supérieure de la société dans laquelle la vie ordinaire du peuple tient souvent une place marginale. Dans l'ensemble, une seule scène apparue chez Thomas, fait allusion implicitement aux devoirs ordinaires des femmes non nobles dans la vie conjugale. Il y a dans la cour de Marc un vieux bâtiment en ruine, où Tristan fatigué et désespéré s'est caché sous l'escalier. Il faisait froid et dans la soirée le portier demande à sa femme d'aller chercher du bois :

> Avint issi que einz la nuit
> Que li porter aveit grand freit
> En sa loge u il se seit ;
> Dist a sa femme qu'ele alast
> Quere leigne, sin aportast.
> La dame ne volt luinz aller,
> Suz le degré en pout trover
> Seiche leine e velz marien,
> E vait i, ne demure ren ;
> E ceste entre enz en l'oscurté ;
> Trisran i ad dormant trové (vv. 622-632)
>
> Dans la soirée, il arriva que le portier eut grand froid dans sa loge. Il dit à sa femme d'aller cherchez du bois et de lui en apporter. La dame n'avait pas envie d'aller loin : elle pouvait trouver sous l'escalier du bois sec et du vieux merrain. Elle s'y rend sans tarder. Elle entre dans l'obscurité et trouve Tristan qui dort.

D'ailleurs, il est évident que la situation des femmes nobles et leur vie habituelle, parce qu'elles avaient souvent des suivantes et des pages en service, était différente. Le texte de Béroul, en décrivant une scène de la vie quotidienne d'Iseut dans la cour, fait partiellement allusion à ce que les femmes nobles faisaient. L'un des barons félons, Godoïne, est en train d'espionner la chambre d'Iseut :

> Home fors Perinis ne voit.
> Brengain i vint, la damoisele,
> Ou out pignié Yseut la bele :
> Le pieigne avoit encor o soi. (vv. 4416-4419)
>
> Il n'aperçut pas d'autre homme que Périnis. La jeune Brangien entra. Elle avait peigné la belle Yseut et tenait encore le peigne à la main.

[1] Michel Stanesco, *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Âge flamboyant*, p. 7.

D'après les indications données par le texte, une partie de la vie d'Iseut semble être consacrée à la coiffure de sa chevelure blonde dont l'opération devait être longue. Dans les descriptions de son portrait, elle a toujours une coiffure assez élaborée. Béroul clairement met l'accent sur les cheveux et la beauté d'Iseut pour lui donner finalement une place féerique et surnaturelle :

> Sor ses espaules sont si crin,
> Bendé a ligne sor or fin.
> Un cercle d'or out sor son chief,
> Qui s'empare de chief en chief,
> Color rosine, fresche et blanche. (vv. 3907-3911)
>
> Ses cheveux tombaient sur ses épaules, tressés avec des rubans en fil d'or. Un cercle d'or lui ceignait la tête et entourait complètement son visage rose, au teint frais et clair.

Cependant, Iseut comme une femme de la noblesse féodale a quelques devoirs à respecter. En fait, le regret d'Iseut dans la forêt du Morrois pour son passé et sa situation élevée dans la cour de Marc fait allusion aux devoirs qu'elle aurait du faire comme une reine :

> Les damoiseles des anors,
> Les filles as frans vavasors
> Deüse ensemble o moi tenir
> En mes chanbres, por moi servir,
> Et les deüse marier
> Et as seignors por bien doner. (vv. 2211-2216)
>
> Les demoiselles des seigneuries, les filles des nobles vavasseurs, je devrais les avoir à mes côtés, dans mes appartements, pour me servir. Je devrais les marier et les donner à des seigneurs dans une bonne intention.

Alors, en tant que reine, elle est responsable d'éducation des jeunes filles des seigneurs confiées à elle. En les gardant auprès d'elle, à son service, elle les marie à de nobles seigneurs. Ce devoir est aussi attesté chez Chrétien de Troyes. Dans *Cligès*, la reine a un grand rôle sur l'éducation et le mariage de Sore d'Amor. En effet, dans le monde féodal comme le dit Georges Duby, le mariage était instrument d'alliances : « Le roi, les grands princes féodaux, resserrèrent le lien d'amitié vassalique en distribuant des épouses aux plus dévoués de leurs fidèles[1]. » Par conséquent, dans telle société où les rapports sociaux étaient avant tout des rapports inter-personnels, la femme était un objet de grand prix, soigneusement gardé pour tout ce qu'il procure d'avantages[2]. Un seigneur par exemple mariait ses filles en

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 102.
[2] *Op. cit.*, p. 249.

les donnant à ses vassaux, ou mieux, à des hommes appartenant à d'autres lignages afin de consolider la paix entre les clans et de faire pénétrer le sang des ancêtres dans d'autres familles. Jean-Charles Huchet indique :

> Les femmes sont ainsi appelées à circuler. Et cette circulation peut se réduire à sa plus simple expression : au don d'une femme par un homme (le père, le frère ou le seigneur) à un autre homme[1].

Ainsi, la femme dans la société féodale était l'enjeu du pouvoir. La situation lamantable d'Iseut en serait la preuve. Tristan tue le dragon dévastateur d'Irlande et pour cet acte héroïque reçoit la main d'Iseut. Il la donne au roi Marc pour lui montrer sa fidélité vassalique. Le roi Marc la donne à un harpeur à cause d'un « don contraignant ». Et finalement lorsque le philtre cesse d'agir, Tristan, selon les conseils de l'érmite Ogrin, la redonne à Marc. Dans tous les cas, il semble qu'Iseut n'avait d'autre choix que de se soumettre au destin.

Quant au roman de *Wîs et Râmîn*, il est sans doute le reflet fidèle de la vie princière, mais quelques éclaircissements démontrent la véritable condition des femmes nobles à l'époque féodale. En effet, cette époque couvre plusieurs siècles depuis les Parthes jusqu'aux Seldjoukides. Comme l'indique Aly Mazahéri, avant les grandes réformes de Zoroastre, « la femme aryenne était une vraie esclave qui ne jouait qu'un rôle médiocre dans la société : elle y est tout au plus bonne à mettre au monde des enfants et à travailler comme une bête de somme[2]. » Dans *Le Râmâyana* est écrit : « Car un époux est un Dieu pour la femme ; un époux est appelé Içvara ainsi, tu ne dois pas empêcher l'ordre signifié au nom de ton époux[3] ». Mais, après la réforme de Zoroastre, la femme est en quelque sorte l'égale de l'homme, sa compagne dans ce monde-ci et dans l'autre. L'*Avesta* appelle l'homme le maître, et la femme la maîtresse de la maison :

> Le rôle que la femme joue dans la maison n'est pas comparable à celui du mari : leurs pouvoirs ne s'opposent pas, ils se complètent. Si le mari est le véritable maître, la femme est le « ministre » et pratiquement c'est elle qui s'occupe de tout. L'économie domestique est

[1] Jean-Charles Huchet, *L'Amour discourtois*, p. 19.
[2] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 88.
[3] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome 1, p. 131.

presque toujours soumise à l'épouse. Elle peut même, si elle est une femme de tête, diriger la maison entièrement à sa guise[1].

Bien que les textes pehlevis soient lacunaires sur le sujet, il s'avère qu'avant l'avènement de l'Islam en Iran, la femme mazdéenne jouissait, moralement et juridiquement, d'une situation sociale et conjugale de beaucoup supérieure à celle de ses voisines. Ferdowsi dans son *Châh-Nâmeh*, à part quelques vers négatifs comme « mauvaise est l'étoile de celui qui dans l'appartement des femmes a une fille, fût-il possesseur d'une couronne[2] », lui donne une place globalement positive :

> Rien ne répand la joie comme une belle femme, car la femme est secourable dans les peines ; une femme calme les passions d'un jeune homme, qu'il porte une couronne ou qu'il soit pahlavân ; elle lui inspire le culte de Dieu, elle est son guide pour tout ce qui est bien[3].

Influencés probablement par l'Islam, on pourrait voir chez certains auteurs postérieurs à Ferdowsi et à Gorgâni une sorte d'antipathie même de répulsion envers la femme. Auhadi, le poète mystique au début du XIVe siècle, dans son chef-d'œuvre *Djâm-é Djam* « la Coupe de Djamchîd » écrit :

> Dieu jugea le rouet licite pour la femme ; dis-lui donc de laisser plume et papier à l'homme… Si la femme illettrée te dit des vilenies, que fera-t-elle donc lorsqu'elle saura lire ? Maintiens donc sa querelle éloignée de la plume ; si tu sais t'en servir, qu'en a-t-elle besoin ? […]. La femme ne vaut rien, fût-elle la meilleure, parce qu'elle est semblable au serpent tortueux[4].

Cependant, dans le roman de Gorgâni, Wîs, de même que la mère de Maubad, savait écrire, fait qui atteste que la femme antéislamique (parthe) avait une certaine forme d'éducation par rapport à sa position sociale. Informée sur le mariage de Râmîn à l'étranger, Wîs par dix lettres adressées à Râmîn se lamente :

> Ayant demandé soie, musc, ambre gris, roseau, par lettre elle exprime la douleur de son cœur ; dans sa lettre, elle fut si éloquente en plaintes que le sang dégouttait des signes d'écriture. […] J'écris cette missive en un état si dur que nul n'est maintenant malheureux comme moi ; […] ;

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 91.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome III, p. 317.
[3] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome V, p. 505.
[4] Henri Massé, *Anthologie persane*, p. 155.

> une vapeur s'élève de mon cœur, vapeur qui est pareille à la sombre nuée ; compagne du malheur, associée du chagrin, je me noie dans la mer de la séparation. (Henri Massé, p. 444)

Or, bien qu'un texte pahlevi, le *Bagh-Nask*, parle expressément de l'instruction de la femme dans l'art du ménage, cependant, les femmes des familles distinguées recevaient parfois une instruction très solide dans les sciences. Dans le texte pehlevi de *Mâdhîqân i hazâr dâdhastân* est écrit :

> Un certain juriconsulte, allant au tribunal, fut abordé par cinq femmes, dont une lui posa des questions sur quelques cas particuliers de cautionnement. Arrivé à la dernière question, il ne savait aucune réponse. Alors une des cinq femmes dit : « Maître, ne te creuse plus la tête à ce sujet, mais dis sans façon : je ne le sais pas. Du reste, on en trouvera la réponse dans une explication écrite par le Maghûghân Andarzbadh[1] ».

D'après les informations du roman de Gorgâni, Wîs lorsqu'elle était loin de Râmîn, passait souvent son temps en compagnie de la nourrice dans l'oisiveté. Le poète fait allusion aux banquets que Wîs organisait dans son appartement :

> Cette grande dame avait pour habitude de réunir chez elle, à chaque jour, des femmes ; les épouses des grands se rendaient donc chez elle, et elles y restaient une semaine, en joie.
>
> (Henri Massé, pp. 451-452)

Il est à remarquer que dans le système familial iranien, une mère occupe une place très importante. La parole d'une mère est un ordre irrévocable. « Si tu obéis aux ordres de ta mère, tu vas au paradis ; autrement, c'est l'enfer. » (Henri Massé, p. 193). Wîs à la suite d'une dispute avec Maubad se réfugie à Hamadân et Râmîn la rejoint. Maubad se plaint auprès de sa mère en lui disant : « Quand une femme est à deux frères à la fois, qu'y a-t-il donc de plus honteux en ce bas-monde ? » (Henri Massé, p. 168) et sa mère lui conseille :

> Jamais un homme intelligent ne se coupe les bras ! Ne tue donc pas Râmîn, car Râmîn est ton frère ; […]. Alors que Dieu ne t'a donné aucun enfant qui serait quelque jour maître de l'univers, laisse Râmîn ! Peut-être il sera ton refuge ; peut-être par son bras subsistera ton rang. […] Oh ! Ne tue pas ton frère, et laisse aller ta femme ; aux mains d'une autre mets la clef de tes trésors ; les beautés au charmant visage sont sans nombre qui ont les cheveux noirs

[1] Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 418.

> et le visage blanc ; parmi elles, choisis, et donne-lui ton cœur, et remets en sa main la clef de tes trésors ; de la nacre peut-être une perle viendra, digne de royauté et de félicité. […]. Abstiens-toi donc ; et suis l'ordre de la raison. Sire ! Ne souille pas ton âme en te vengeant ! D'épouses valant Wîs, tu en trouveras mille ! (Henri Massé, pp. 168-169)

Par la suite, lorsque Râmîn enlève Wîs et le trésor de Maubad, celui-ci chagriné et malheureux se reproche d'avoir écouté sa mère :

> C'est ma mère qui m'a jeté dans ce malheur quand elle m'a remis d'accord avec Râmîn. Il est juste que je demeure en l'infortune, car des femmes j'ai mis en acte les paroles.
>
> (Henri Massé, p. 458)

Chahrou, la mère de Wîs joue également un rôle déterminant dans le destin de sa fille. Si selon l'Islam, le mariage d'une fille ne se noue que par la volonté de son père, c'est Chahrou qui fait un contrat avant la naissance de Wîs avec Maubad. Oubliant ce contrat, elle décide marier Wîs avec son propre frère Vîrou. Chahrou comme un prêtre zoroastrien célèbre le mariage de ses enfants :

> Chahrou se dirigea vers le palais royal : prenant la main de Wîs et la main de Vîrou, elle exalta beaucoup le Saint Justicier, et d'autre part maudit longuement le démon ; elle glorifia par leurs noms les archanges ; elle psalmodia d'innombrables prières ; puis elle dit aux deux objets de sa tendresse : « Puissiez-vous demeurer en bien-être et en joie ! Il ne faut ni choses séduisantes au frère et à la sœur quand ils sont réunis ; point n'est besoin du seau d'un prêtre en un registre ; même sans un témoin le mariage est valable ; vous aurez pour témoin Dieu le Justicier, archanges, soleil, lune, astres, voûte céleste ». Alors, en unissant les mains des deux époux, pour tous deux elle fit mainte invocation […]. (Henri Massé, p. 39)

C'est encore Chahrou, qui charmée par les trésors envoyés par Maubad ouvre la porte de son château au roi, et permet ainsi l'enlèvement de Wîs. Selon les indications du poète, le royaume de Chahrou, étant le vassal de celui de Maubad, se gouverne plutôt sous l'autorité féminine. Il est intéressant de noter qu'il y a la même situation autoritaire pour le pays d'Irlande où la reine Iseut (la mère d'Iseut) semble être au centre de l'organisation politique et sociale du pays. En effet, si Gorgâni par quelques vers fait allusion au nom du père de Wîs, les textes tristaniens restent absolument silencieux sur le roi d'Irlande, le père d'Iseut la Blonde. Les textes mentionnent seulement que Morholt, le géant de l'Irlande est le frère de la

reine qui prélevait chaque année un tribut du roi Marc. À la mort du géant c'est la reine qui récupère le morceau de l'épée cassé dans le crâne de son frère et organise un deuil royal (*La Saga*, p. 533).

Dans le *Châh-Nâmeh* le dernier souverain de la dynastie héroïque Keyanides dont la mission était de défendre l'Iran contre les agressions des voisins, surtout les Touraniens, est une femme nommée Homây[1]. Et parmi les rois sassanides, il y avait aussi deux souveraines : Bourândokht et Âzarmidokht. D'après l'historien iranien Parviz Rajabi, après la mort de Bourândokht (630 de l'ère chrétienne), sa sœur Âzarmidokht, dont le vrai nom était Khorchîd (soleil), mit son pied sur le trône et dirigea le pays grâce à sa sagesse et sa justice. Elle était une souveraine qui n'avait ni vizir ni conseiller[2]. Le roman de *Khosrow et Chîrîn* de Nezâmi donne un autre exemple de la souveraineté féminine. Là, la reine Chamîra, la tante de Chîrîn est la souveraine d'Arménie. « Elle n'a point d'époux, mais elle vit selon son bon plaisir, passant en joie son existence ; en majesté, elle est supérieure aux hommes ; par sa grandeur elle est nommée La grande Dame[3]. » Cette grande Dame conseille et conforte sa nièce Chîrîn jusqu'au jour où elle lui lègue sa royauté.

En effet, les allusions de Gorgâni à l'autorité et à la liberté sexuelle insouciante des femmes aristocratiques dans la société parthe font penser à la survivance d'une structure matriarcale. Ces femmes organisaient des fêtes où accompagnées de toute sorte de jeu et de musique, elles buvaient du vin et fréquentaient des hommes. L'exemple de ce type de relation illégitime se trouve aussi chez Ferdowsi surtout dans l'histoire de *Bîjen et Manîjeh* dont l'origine est Parthe[4]. Gorgâni avec précision fait allusion aux femmes mariées qui avaient souvent des amants. Dans un épisode, Maubad reproche à Wîs d'avoir une mère qui a plus de trente enfants dont les pères sont différents :

> Chahrou donna le jour à plus de trente enfants, mais sans en avoir deux d'un seul et même époux, — par exemple Izedyâr, Irânchâh, Rouyîn, et Nâr et Abènâz et Chîrîn et Wîseh, l'un après l'autre étant les fruits de l'indécence, puis d'une courtisane ayant sucé le lait. Toi pourtant parmi eux, tu naquis de Djemchîd [Djamchîd] ; tu l'as abandonné au vent, ce haut lignage ! (Henri Massé, p. 159)

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, 1995, p. 900. Voir aussi Patrick Ringgenberg, *Une Introduction au Livre des Rois (Shâhnameh) de Ferdowsi, la gloire des Rois et la sagesse de l'Epopée*, pp. 53-54.
[2] Parviz Rajabi, *Hézâréhâ-yé gomchodeh*, tome V, pp. 397-399.
[3] Henri Massé, *Nezâmi. Le Roman de Chosroès et Chîrîn*, traduit par Henri Massé, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970, p. 21.
[4] Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs et Râmîn* », pp. 273-298.

Dans un autre épisode, Râmîn, malade d'amour, supplie la nourrice[1] de l'aider à gagner le cœur de Wîs. Celle-ci ne voulant pas commettre un péché contre la loi divine résiste, mais la nourrice met tout en œuvre pour l'inciter à voir Râmîn en lui disant :

> Les épouses des grands et des hommes célèbres, des puissants de ce monde et des gens fortunés, toutes, la joie au cœur, possèdent un époux — jeune, pareil au myrte, au buis ou au cyprès ; or tout en possédant époux connu de tous ; et selon leur caprice elles ont sur le sein tantôt leur bel époux tantôt leur cher amant. (Henri massé, p. 129)

En ce qui concerne la liberté insouciante des femmes, il n'y a aucune correspondance entre les romans de *Tristan* avec celui de *Wîs et Râmîn*. Cependant, l'amour courtois dans laquelle un chevalier, souvent élu, se met au service d'une dame noble pourrait suggérer dans une certaine mesure cette liberté. Dans ce sens, le personnage de Lancelot dans le *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, serait le modèle décisif de ce chevalier-amant courtois. D'une part, Lancelot est entièrement, selon l'idéologie de la *fin amor*, soumis à la volonté de la reine Guenièvre, d'autre part, comme l'indique Jean Frappier, contrairement à ce qui passe chez Chrétien de Troyes, dans le *Lancelot en prose*, avant la captivité de la reine au royaume de Gorre, l'adultère est consommé entre chevalier et la dame[2].

Le texte de Thomas par un long dialogue qui passe entre Iseut et Cariado, fait aussi allusion à l'existence de telles relations extraconjugales et donne une image réelle de la perversité aristocratique. Cariado, est un beau chevalier galant, un beau parleur « Il ert molt bels e bon parleres » (v. 812) et propriétaire de beaux châteaux qui, plusieurs fois, depuis que Tristan a quitté le pays, tente de séduire Iseut. C'est lui qui donne en fait la nouvelle du mariage de Tristan à Iseut et lui propose son amour. Mais, il ne parvient jamais à lui arracher la moindre faveur. Iseut lui dit :

> En veir vos di, pur nient n'amez,
> Ja mais de mei bien n'esterez ;
> Ne vos ne vostre droerie. (vv. 872-875)
>
> Je vous le dit très clairement, vous m'aimez en vain. Jamais vous ne recevrez de moi la moindre faveur.

[1] Il est remarquable de noter qu'à l'origine, dans les milieux aristocratiques, les nourrices ou les suivantes jouaient ce rôle d'entremetteuse dans les intrigues amoureuses. Voir Jalal Khaleghi Motlagh, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs et Râmîn* », p. 285.
[2] Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973, p. 55.

Il convient de noter que le personnage de Cariado correspond dans une certaine mesure à Syrdon de l'épopée narte qui par ruse et belles paroles trompait les Nartes.

En bref, chaque auteur médiéval, influencé certainement par des idées religieuses de son époque, essaie de donner une place inférieure à la femme. Mais, au fond de chaque récit, la survivance d'une société matriarcale est clairement saisissable, surtout que dans les deux romans, les personnages féminins sont les détenteurs du pouvoir à tous égards. Comme l'indiquent Roman Ghirshman et Aly Akbar Mazahéri, les arbres généalogiques de diverses ethnies iraniennes montrent clairement l'existence d'un ancien matriarcat sur le Plateau Iranien. Ce qui, par là, permet de croire à une extension du régime matriarcal sur une grande partie du monde indo-européen[1]. En effet si la femme parthe jouissait d'une liberté insouciante, selon des recherches de Françoise Le Roux, la femme celte avait aussi une place très honorable et jouissait également d'un statut bien supérieur à celui qui était le sien dans les autres sociétés anciennes et médiévales[2]. Il est à remarquer que la culture pastorale et guerrière du grand ensemble irano-scythique de l'Europe (les Alains et les Ossètes) faisait une place d'honneur aux femmes jusque dans les activités guerrières, « ce qui corrobore les dires d'Hérodote et fonde les traditions légendaires sur les Amazones, connues tant chez les Grecs que dans la poésie épique ossète. 20% des tombes féminines des VIe-IVe siècles av. J.-C. contiennent des armes et des harnachements de chevaux[3]. »

d. L'Autre Monde

Depuis la plus ancienne épopée du monde, *Gilgamesh*, la mort et la volonté de s'emparer des secrets de l'Autre Monde est l'un des thèmes universels de la littérature. Certes, le héros demi-dieu babylonien ne réussit jamais à rapporter la fleur d'immortalité, mais le voyage du héros d'un roman d'aventure à la recherche d'un être ou d'un objet, pourrait symboliser une initiation du type de Gilgamesh. D'après Jean Frappier, la notion d'aventure implique l'idée d'une épreuve extraordinaire ou merveilleuse et le dessein d'un pareil départ ne peut naître que dans des âmes nobles, même si l'exploit n'en est pas la récompense. Il ajoute que dans la conscience du haut Moyen Âge, le terme d'aventure, si « profane » qu'il soit en général, est tout à fait lié au second avènement du Christ : « C'est l'entrée de l'autre monde sur la terre qu'il suggère. […]. Mais l'aventure du chevalier arthurien est à coup sûr

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, pp. 24-25. Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 133.
[2] Françoise le Roux, *Les Druides*, p. 17.
[3] Vladimir Kouznetsov, Laroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 16.

plus nettement en rapport avec la conception celtique de la quête dans l'Autre Monde[1]. » Marie-Luce Chênerie écrit :

> Alors que la mort sera si souvent le lot grandiose des héros légendaire ou épiques, les chevaliers arthuriens des romans en vers ne mourront jamais, pas plus que les protagonistes des contes. Les chevaliers errants de tous les niveaux seront amenés à s'engager sur les multiples routes de l'Autre Monde, tantôt paradisiaque, tantôt infernal[2].

Cette conception de « la mort sans mort[3] » du héros légendaire occupe également une place particulière dans la tradition iranienne. Dans la littérature romanesque persane, Alexandre le Grand (bien qu'il soit maudit à l'époque sassanide pour avoir fait brûler les livres religieux des Achéménides) est l'exemple par excellence du héros en quête d'immortalité. Nezâmi dans son *Eskandar-Nâmeh* (le roman d'Alexandre) a relaté les exploits plus ou moins fabuleux du grand conquérant, exploits qui avaient été décrits auparavant par Ferdowsi[4]. Gorgâni, à plusieurs reprises, y a fait allusion :

> Quand ce fond, le ciel s'emplit de perles ; et quand du ciel sorti de l'orient, comme Alexandre lorsqu'il sortit des ténèbres. (Henri Massé, p. 453)
> Sa vie n'est pas liée fermement à un mont ; il ne fut pas baigné dans l'onde de Jouvence.
>
> (Henri Massé, p. 190)

Loin de la société, l'espace des errances et des aventures dans les romans arthuriens baigne dans un décor naturel sauvage. Certes, pour un chevalier qui parcourt provinces et pays, et qui erre à travers toutes les terres, « ce vagabondage est, à ses débuts, considéré comme un complément nécessaire de formation, une étude, *studia militiae*, celle que poursuit par exemple, dans les guerres impériales et royales[5]. » Dans le cycle arthurien, ce parcours initiatique en des formes plus ou moins périlleux se développe dans la forêt. Cet espace, comme le dit Georges Duby est un « anti-monde » où les chevaliers forts ont la chance de voir s'entrouvrir les portes du sacré et de la sagesse par un ermite indocile, c'est-à-dire par un fou

[1] Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, p. 49.
[2] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 69.
[3] Le terme est emprunté de Claire-Claude Kappler, « Regard sur une sortie hors du monde : la mort sans mort de Key Khosrow selon Ferdowsi », dans *Luqmân*, XIX, 1, n° 37, automne-hiver 2002-2003, pp. 11-32.
[4] Hossein Beikbaghban, « Nézâmî : immense imagination poétique », pp. 37-51.
[5] Georges Duby, *Féodalité*, p. 1387.

de Dieu[1]. La forêt est donc un espace de danger, ou bien une frontière entre le connu et l'inconnu :

> En elle, le héros voit parfois le reflet de son propre désordre de ses faiblesses ou même de sa folie. […], la forêt est alors le décor brouillé, obscur, qui renvoie au trouble absolu de la conscience[2].

La forêt du Morrois est au cœur de l'aventure initiatique de Tristan et chez Béroul, le chemin qui rattache la ville à la forêt passe par le monde des morts (vv. 1905-1913). Certes, une épreuve initiatique doit être accomplie par le héros, seul, mais dans cette forêt, Tristan est en compagnie de Gouvernal et d'Iseut. Cependant, Béroul à plusieurs reprises fait allusion aux épreuves de Tristan :

> Seignors, molt fu el bois Tristrans,
> Molt i out paines et ahans,
> En un leu n'ose remanoir ;
> Dont lieve au main ne gist au soir. (vv. 1637-1640)
>
> Seigneurs, Tristan séjourne longtemps dans la forêt. Il y connaît beaucoup de peines et d'épreuves. Il n'ose pas rester toujours au même endroit. Il ne couche pas le soir là où il s'est levé le matin.

En effet, c'est dans la forêt que Tristan comme un héros mythique, lutte contre une vie sauvage et chaotique. C'est là qu'il invente et fabrique l'Arc Infaillible, construit une cabane et selon des conseils d'Iseut dresse son chien de chasser en silence, à l'instar d'un forestier gallois :

> J'oï ja dire qu'un seüs
> Avoit un forestier galois,
> Puis que Artus en fu fait rois,
> Que il avoit si afaitié :
> Qant il avoit son cerf sagnié
> De la seet berserece,
> Puis ne fuïst par cele trace
> Que li chiens ne suïst le saut ;
> Por crier n'en tornast le faut (vv. 1576-1584, Béroul)
>
> J'ai entendu dire qu'un forestier gallois, après l'avènement du roi Arthur, avait un chien dressé de la sorte. Quand un cerf blessé par une flèche perdait son sang, où qu'il aille, le chien le poursuivait en bondissant. Il ne tournait jamais sur lui-même pour aboyer.

[1] Georges Duby, *Féodalité*, p. 773.
[2] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 154.

La Saga relate l'histoire d'un géant, Moldagog, qui habite dans un rocher. Une rivière sépare et délimite son royaume de celui de duc de Bretagne, le père d'Iseut aux Blanches Mains. Ce géant est la propriétaire d'une forêt paradisiaque :

> Elle contenait de très beaux arbres, droits et gros, des arbres de toutes les espèces qu'il [Tristan] connaissait pour les avoir vues ou en avoir entendu parler. La mer borde la forêt d'un côté, et de l'autre nul ne peut y accéder si ce n'est en traversant la rivière dont le courant est puissant. (*La Saga*, p. 596)

La traversée de cette rivière profonde et l'accès à cette forêt paradisiaque est interdite à tout le monde. Néanmoins, Tristan passe la rivière sur son cheval, lutte avec le géant qui perd une jambe et accepte finalement d'être un serviteur loyal et fidèle pour Tristan. En retour, Tristan lui fait une jambe de bois et la fixe sous le genou du géant, ainsi comme un druide-médecin, il pratique une initiation médicale. C'est également dans cette forêt que Tristan prend possession d'une grotte mystérieuse, une voûte creusée féeriquement dans un rocher. Dissimulé aux êtres, il y construit un espace idyllique, et en sculptant des statues avec un parfait savoir-faire, il accomplit également son talent d'art comme un héros civilisateur. Cet espace semi-enterré, comme le temple de Mithra, pourrait être un espace initiatique spirituel, où Tristan sous forme de monologues, rappelle à la statue d'Iseut toutes les souffrances qu'il a endurées pour elle.

Dans l'imaginaire collectif des Iraniens, le désert est la source de danger, de périls et d'épreuves à surmonter. Par conséquent, il possède les mêmes vertus que la forêt. Dans cette mentalité, l'absence de peuplement revêt de nombreuses significations dont la plus remarquable désigne le chao primordial. Selon les croyances populaires persanes, les démons peuvent se cacher dans les lieux solitaires comme au fond des puits, mais ils restent surtout redoutables dans les régions désertiques[1]. Chez Gorgâni, Râmîn éprouvé pour son mariage avec Gol, se sent égaré avec un démon dans le désert :

> Moi, le désir du monde est sorti de mon cœur ; mon cœur semble endormi tout comme mon bonheur ; […]. Tantôt, avec un dîv [démon], je parcours le désert ; tantôt, avec un lion, je dors dans les roseaux. (Henri Massé, p. 37.)

[1] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, pp. 352-353.

Comme l'indique aussi Jacques Le Goff, le désert est le lieu de la rencontre avec Satan et les démons et « l'entrée au désert est ressentie, selon une expression de saint Jérôme, comme un second baptême[1]. » C'est pourquoi Béroul qualifie de « désert » la forêt du Morrois. Selon lui, même si Tristan s'y sent alors en sécurité qu'en un château protégé de murailles, il souffre d'une vie âpre qui rappelle celle du désert :

> Seignors, eisi font longuement
> En la forest parfondement,
> Longuement sont en cel desert. (vv. 1303-1305)
>
> Seigneurs, ils ont longtemps vécu ainsi au fin fond de la forêt ! Ils séjournent longtemps dans ce désert.

Le désert est donc l'espace par excellence de l'Autre Monde, dont la traversée impose autant de danger que de naviguer sur une mer démontée. Dans le roman de Gorgâni, les amants, avant que Maubad n'organise devant l'armée et le peuple une ordalie du feu, s'enfuient avec la nourrice, par l'hypocauste du bain qui donne accès vers le jardin du palais. En effet, ce fourneau souterrain rappellerait métaphoriquement la traversée de l'enfer vers le paradis. On pourrait même dire que le bain étant un endroit pour s'être lavé, pour se purifier du péché (par une ablution rituelle religieuse) est comparé avec le monde d'ici-bas dont le passage s'ouvre finalement à un jardin paradisiaque. Or les amants parcourent durant dix jours un désert effrayant que le poète le compare avec l'enfer :

> De Marv, par le désert, il part aussi prompt que le vent, sans que nul aperçut son visage, par un désert qui reposait de l'infortune : malgré qu'il ressemblât à la gueule de l'hydre par son aspect affreux, ce désert devenait un pays de Farkhâr [un pays paradisiaque] à cause des visages de Wîs et de Râmîn ; […] ; et les steppes salés et les sables mouvants, le simoun meurtrier, les lions rugissants faisaient aux deux amants un jardin ravissant par la joie qu'ils avaient de se trouver ensemble. Ils ignoraient la steppe et la forte chaleur ; on eût dit qu'ils n'étaient jamais de nuit en route. Dans la Chine, un rocher porte l'inscription : « L'enfer pour les amants est comme paradis ». (Henri Massé, pp. 181-182)

Selon Marie-Luce Chênerie, pour l'homme du Moyen Âge, une lande aride et solitaire, en raison de ses rares sentiers ou ses chemins peu fréquentés, représente aussi une terre de prodiges angoissants ou terrifiants. D'ailleurs, au Moyen Âge, la lande comme tout autre lieu

[1] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, p. 64.

découvert, à cause de l'éloignement et la rudesse, est consacrée à la fois aux tournois et aux exécutions publiques[1]. C'est pourquoi le cycle arthurien l'a retenue comme terre d'égarement. Condamnée au bûcher, le châtiment d'Iseut devait avoir lieu sur l'*araine*. « Tot droit aval, par sus l'araine » (v. 1230, Béroul). L'épisode de la Blanche Lande, où Tristan et Gouvernal, pleins d'impétuosité, interviennent masqués dans un tournoi organisé lors de l'ordalie d'Iseut, suggère aussi cette « angoisse » de l'Autre Monde. Tristan et Gouvernal traversent une prairie verte entre deux vallons et surgissent sur la Blanche Lande. Tristan en chevauchant blesse à mort Andret le neveu de Marc et Gouvernal tue également le forestier qui voulait livrer Tristan à mort dans la forêt. Personne n'ose les suivre et tout le monde croit se trouver en face d'êtres surnaturels : « Bien penserent fantosme soit » (v. 4072, Béroul). Gauvain, le neveu du roi Arthur demande à Girflet s'il connaît ces chevaliers :

> - Ges connois bien, Girflet respont.
> Noir cheval a et noire enseigne :
> Ce est li Noirs de la Montaigne.
> L'autre connois as armes vaires,
> Qar en cest pais n'en a gaires.
> Il sont faé, gel sai sanz dote. (vv. 4014- 4019)
> […]
> Saciez que cil dui sont faé.
> Ne tant ne quant nes connoisons :
> Or nos tienent il por bricons. (vv. 4062-4064)
>
> -Je les connais bien, répond Girflet. Cheval noir et enseigne noire : c'est le Noir de la Montagne. Je reconnais l'autre à ses armes bigarrées car il n'y en a guère dans cette région. Ils sont fées, j'en suis sûr. […]. Sachez que ces deux-là sont fées. Nous ne les connaissons en aucune manière. Ils nous prennent pour des poltrons.

Le « Noir de la Montagne » du texte de Béroul, évoque la Montagne Noire figurée dans les *Légendes sur les Nartes*. Soslan, poursuivant un cerf « au poil d'or » qui monte sur la Montagne Noire et y disparaît, découvre l'ouverture d'une caverne qui s'ouvre vers l'Autre Monde. Béroul s'est probablement référé à la mémoire populaire qui a gardé les souvenirs des dieux vaincus celtique et scythiques. Ces dieux, bien qu'appartenant au monde des morts, sont considérés comme toujours vivants. Ils se sont retirés dans le sol et continuent à vivre dans les tertres et montagnes. La descente de Tristan et Gouvernal de la montagne pourrait rappeler à la fois les forces chtoniennes de Dagda, le dieu celtique de la mort en ce monde et de la vie dans l'Autre monde[2] et celles de Barastyr, dieu scythique de la mort et du monde souterrain. En plus, de même que les couleurs sombres (noir, brun, gris ou vert foncé) sont des emblèmes

[1] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 163.
[2]Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 202.

de la troisième fonction ; le rouge ou bigarré est spécialement la couleur du guerrier indo-européen[1].

Dans la version de Béroul, le site marécageux du Mal Pas « près du pont de planches » (v. 3295, Béroul) suggère aussi le passage vers l'Autre Monde. Comme l'indique Marie-Luce Chênerie, le site du gué appelle autour de lui bien des réminiscences et « sa fonction de frontière et de passage condense en effet un faisceau de coutumes et de légendes très anciennes[2]. » L'épopée narte raconte que le diable des Nartes, Syrdon, avait une maison souterraine sous le pont et dont personne ne soupçonnait l'existence. C'est là que logeaient sa femme et ses enfants, tandis que lui-même vivait dans une autre maison, pareille aux autres, à la lisière du village[3].

Dans les romans d'arthuriens, une lande et un gué sont « très clairement des lieux de passage, des lieux enchantés qui séparent deux mondes de nature différente : le monde des hommes, et celui des créatures issues du folklore celtique, les faés[4]. » Alors, pour l'homme médiéval, le gué est un endroit mystérieux où l'élément végétal sous forme de l'aubépine et d'arbustes se développe dans l'eau. De plus, pour la mentalité archaïque cet endroit suscite plutôt des divinités malfaisantes que des divinités bienfaisantes. Ainsi, à la traversée d'un gué où le terrain fond sous les pieds, en prendrait le risque d'être englouti par les monstres sous-marins qui sont des gardiens du passage de la frontière. Chez Béroul, Iseut doit prononcer le serment de chasteté dans le « Gué Aventureux ». Aménagé par Iseut, dans cet épisode, Tristan se déguise en lépreux qui, avec une « béquille sous sa hanche », fait traverser Iseut sur son dos vers l'autre côté du marécage. Un tel courage assure la foule qu'Iseut est invulnérable et elle appartiendrait probablement à l'Autre Monde, surtout que le dialogue d'Iseut avec le faux lépreux affirme implicitement cette interprétation :

- Avoi, fait il, roïne franche,
Ne me requerez pas tel plet :
Ge sui ladres, boçu, desfait.
- Cuite, fait ele, un poi t'arenge.
Quides tu que ton mal me prenge ?
N'en aies doute, non fera. (vv. 3920-3925)

- Quoi, fait-il, noble reine, ne me demandez pas un service pareil ! Je suis lépreux, couvert de tumeurs et contrefait.
- Vite, fait-elle, mets-toi en place ! Crois-tu que je vais attraper ton maladie ? N'aie crainte, il n'y a aucune chance.

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 634.
[2] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 174.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 161.
[4] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, pp. 55-56.

Tristan en franchissant le gué avec Iseut sur son dos, évoque en fait les divinités aquatiques comme témoins et gardiennes du serment d'Iseut devant le regard de tout le monde. Par cet acte, avant même qu'Iseut ne prononce le serment ambigu, les Cornouaillais l'auront jugé innocente.

Dans la littérature persane, le puits est aussi un endroit souterrain qui symbolise l'univers des morts et de l'autre monde. Il est donc un espace périlleux pour les épreuves initiatiques. Dans le *Châh-Nâmeh*, Bîjen, enfermé dans un puits, retrouve le monde des vivants par l'aide de Rostam, mais, héros invincible de l'épopée, lui-même se confronte finalement à une mort tragique au fond d'un puits. *Marzbân-Nâmeh* « Contes du prince Marzbân », raconte l'histoire d'un homme tombé dans un puits. Accroché par les plantes qui ont poussé à l'intérieur du puits, il y reste suspendu. Deux souris, une blanche et une noire, sont en train de ronger les racines des plantes et un peu plus loin il existe une ruche. L'homme avide de goûter le miel, oublie sa situation périlleuse et tombe au fond du puits. Le conteur du récit interprète ensuite les choses : le puits symbolise en fait le monde, dans lequel les jouissances éphémères sont comparables à la douceur du miel et les deux souris symbolisant le jour et la nuit rappellent le temps[1].

Le thème de puits se trouve également dans la Bible et le *Coran*. Il s'agit de l'histoire de Joseph jeté par la jalousie de ses frères dans un puits et celle de deux anges imprudents et déchus : Harout et Marout qui enseignaient de la magie aux hommes à Babylone et que Dieu a enfermés dans un puits. Gorgâni à propos de seltiments de Râmîn écrit :

> Tantôt Râmîn était, à l'instar de Joseph, au fond d'un puits ; tantôt, à l'instard de Jésus, au-delà de la lune il faisait ascension. (Henri Massé, p. 232)

D'après les recherches de Georges Dumézil, Harout et Marout « ces deux anges trop masculins du *Coran* », sont la métamorphose et la transposition d'Haurvatât et d'Ameretât du zoroastrisme, c'est-à-dire des archanges de la santé et de l'immortalité qui sont étroitement lié aux jumeaux Nâsatya (troisième fonction) des Indien[2]. Le savant précise que « les légendes et rituels les associent étroitement, mais l'un patronne les eaux, l'autre, les plantes, et les archi-démons qui leur sont opposés sont la soif et la faim[3]. »

---

[1] Katayoun Shahpar Rad, « Tchâh, makân-é ostoureh i dar adabiyât-é charq va gharb » (Puits, un espace mythologique dans la littérature orientale et occidentale), dans *Literature and Mythologiy*, Téhéran, SAMT, 2004, p. 121.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 133.
[3] *Op. cit.*, 116.

Divers aspects de puits apparaissent aussi dans le roman de *Wîs et Râmîn*. Le poète, pour décrire les sentiments de ses personnages, l'utilise en des termes métaphoriques ou allégoriques. Râmîn, éloigné de Wîs se sent enfermé comme Bîjen dans un puits :

> Quand les autres humains aux bonnes pensées corrigent les vils désirs de l'âme en faisant pénitence, on croirait que je suis l'esclave de l'amour, en ses liens et dans le puits de la passion. (Henri Massé, p. 37.)

Chez Gorgâni, le puits est souvent un espace d'engloutissement, un espace de mort. Dans un épisode, le roi Maubad est en colère et chasse Wîs du palais en lui disant :

> Sors d'ici, et prends donc la route que tu veux. Que malheur t'accompagne et que peine te guide ! Aie toujours vent en poupe et un puits devant toi ! (Henri Massé, p. 159)

A côté de ces sites naturels qui portent une valeur symbolique, on rencontre dans les romans médiévaux, certains châteaux écartés ou extraordinaires qui rattachent parfois le héros à une réalité qui cristallise son esprit. D'après Mircea Eliade, ces châteaux à l'entrée desquels veillent des automates, des fées ou des démons sont aussi des espaces initiatiques liés à l'Autre Monde. La plupart des épreuves initiatiques du héros, dans un château mystérieux, a lieu la nuit, ce qui reflète une obscurité diabolique, et fait écho à un temps chaotique :

> Dans le château du Graal, Perceval doit passer la nuit dans une chapelle où repose un chevalier mort ; tandis que le tonnerre gronde, il voit une main noire qui éteint le seul cierge allumé. C'est le type même de la veillé nocturne initiatique[1].

Paul Du Breuil identifie le château du Graal à la mystérieuse citadelle de Kang-Dêz. L'*Avesta* attribut le fondement de Kang-Dêz à Syâvôch le père de Key Khosrow. C'est dans ce château que Key Khosrow, le héros de la chevalerie célestielle iranienne, appelé à mener un combat ultime contre la puissance du mal, séjourne avec ses compagnons valeureux. D'après la théologie zoroastrienne, Key Khosrow est immortel, il reviendra à la fin des temps et assistera Saochyant[2] pour restaurer l'ordre spirituel du monde. Kang-Dêz dans le *Châh-*

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 265.
[2] Saochyant est le nom du Sauveur suprême dans la mythologie iranienne. Selon une tradition mazdéenne, le cycle du monde se divise en quatre âges durant chacun 3000 ans. L'avènement de Saochyant marquera 1'arrivée des derniers jours et de la *Frachkart*, c'est-à-dire la Rénovation du monde. Ce sauveur naîtra d'une vierge qui

Nâmeh a été considéré comme le paradis des Aryens. Il est entouré par sept murailles d'acier, de cuivre, d'argent, d'or, d'émeraude et de rubis. Ces minéraux célestes sont l'œuvre des sept planètes[1]. Le château comporte quinze portes et pour passer d'une porte à l'autre il faut chevaucher vingt-deux jours au printemps et quinze jours en été. L'année y comporte deux saisons : printemps et été[2]. Il est intéressant de noter que certaines caractéristiques paradisiaques de ce château se retrouvent en Pays de Cocagne[3]. Ferdowsi raconte comment Key Khosrow, à la fin de sa vie, disparaît mystérieusement au moment de l'aurore dans la montagne pour ne plus jamais réapparaître. Ce roi qui possède l'éclat de la splendeur royale (*Khvarnah* ou *far*), avant de se rendre dans la montagne, dit à ses compagnons :

> Le chemin est long, on n'y trouve ni eau ni herbe ni feuille d'arbre. Epargner-vous la route et le retour ; dirigez vos âmes vers la lumière. Personne ne peut traverser ces sables à moins d'être doué de beaucoup de gloire et de puissance[4].

Dans le roman de Gorgâni, Wîs et le trésor du roi Maubad sont dans le château de Kang-Dêz dont le gardien est Zerd, le frère de Maubad. Râmîn selon les conseils de la nourrice, pénètre dans le château et enlève Wîs et le trésor de Maubad qui garantissait son pouvoir matériel. Le poète décrit comment, pendant une nuit « aussi sombre que l'âme d'un ingrat », Râmîn « comme Alexandre lorsqu'il sortit des ténèbres », s'empare le château. Zerd à l'instar des dragons gardiens des trésors des récits populaires, se jette sur Râmîn et ce dernier, malgré son désir de lui laisser la vie, le tue. En effet, c'est après cet épisode que l'action du roman progresse et que Râmîn s'approche du trône :

> La chance des méchants, aussi sombre que nuit, comme leurs cœurs navrés cessa de vivre à l'aube. Le bonheur de Râmîn avec le jour pointa, car de sa royauté il établit les règles sur ce monde ; éclairant l'univers, au matin, de sa fortune il fut joyeux et satisfait, assis ouvertement avec sa bien-aimée, le cœur indépendant, et comblé dans ses vœux. (Henri Massé, p. 455)

---

sera imprégnée de la semence de Zoroastre alors qu'elle se baignera dans un lac. Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dastânvârêha dar adabiyât-é fârsi*, p. 707.

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 145.

[2] Jahangir Oshidari, *Dânech-Nâmeh-yé Mazdyasna*, p. 412.

[3] Dans le pays de Cocagne, les maisons sont bâties avec des bars et des saumons, les lattes sont des saucisses, les toits du bacon. Une rivière fournit les habitants en vin de grands crus, d'un côté coule le vin rouge, de l'autre du vin blanc. L'année comporte quatre Pâques, quatre Saint-Jean, quatre vendanges, quatre Toussaints, quatre Noëls et quatre Mardi-Gras ; en revanche, il n'y a qu'un Carême tous les deux ans. Enfin, plus on y dort, plus on y gagne. Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 16.

[4] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome IV, p. 267.

On pourrait dire que Râmîn, en accomplissant cette étape initiatique, atteint, dans un certain sens, au pouvoir spirituel des rois sages et justes de la dynastie légendaire des Keyanides[1] dont le héros éponyme est Key Khosrow, le dernier souverain de cette dynastie. Comme le dit *Avesta*, il est le souverain qui reviendra avec un certain nombre de ses chevaliers pour rénover le monde. Gorgâni est même allé plus loin en présentant Râmîn comme le double de Key Khosrow qui, avec quarante de ses compagnons, libère finalement le monde de l'injustice de Maubad. Dans l'épisode final du récit, Gorgâni fait un sermon :

> Les méchants font un jour une mauvaise fin, et leur nom reste pour toujours déshonoré ; ici-bas, ne fait ni ne médite le mal, car si tu fais le mal il reviendra vers toi. Qu'il a bien dit, Chosroês [Khosrow], à ses intendants : « C'est de l'enfer que Dieu a créé les méchants ; dans la même nature où il les a fait naître tout d'abord, il les fait parvenir à leur terme ! » Donc, Râm ayant voulu et rendu la justice, le monde plus que les dormeurs devient tranquille.
>
> (Henri Massé, p. 464)

Claude-Claire Kappler indique que la disparition mystérieuse de Key Khosrow comme celle de Jésus-Christ, a donné lieu à une méditation mystique et eschatologique qui a pour thème l'occultation du souverain, la quête du lieu caché et le dévoilement ultime : « Plus tard, dans le chiisme duodécimain, le thème du souverain occulté rejoint celui du XIIe imâm, l'imâm caché qui reviendra lui aussi en sauveur du monde[2]. » Nezâmi reprend cette tradition avec Bahram-Gour et raconte la disparition de ce roi dans une grotte où il reste immortel, inaccessible et immuable comme Arthur, Charlemagne et Barberousse. Il semble que Gorgâni ait aussi repris ce thème de l'occultation du souverain avec le personnage de Râmîn. Ce dernier à l'image d'un roi juste règne avec équité pendant 83 ans, mais après la mort de Wîs, il se retire du monde et séjourne jusqu'à la fin de sa vie dans le sépulcre de Wîs :

> Quittant le trône royal, au sépulcre il trouvera le trône d'au-delà ; s'attachant à l'autel du feu, il demeura, le cœur purifié et s'unissant à Dieu qui lui donna vraiment royauté en ce jour qu'il

[1] Selon l'*Avesta*, après les personnages de la cosmogonie, trois rois dont les noms avestiques sont Houchang, Tahmourès et Yima (Djamchîd du *Châh-Nâmeh*) se succèdent. Ils s'appellent les *Pîchdâdiens*. La tâche de ces souverains universels et organisateurs était de civiliser le monde. Après une période confuse, commence le règne des huit rois du type des Kâvi (roi-prêtre ou roi-Môbad) nommé les Keyanides. Ces rois ont pour mission de défendre l'Iran contre les ennemis. Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 900. Voir aussi Mehrdad Bahar, *Djostâri dar Farhang-é Iran*, P. 117.

[2] Claude-Claire Kappler, « Regard sur une sortie hors du monde : la mort sans mort de Key Khosrow selon Ferdowsi », p. 18.

> choisit l'abstinence et le contentement. […]. Son chagrin s'étant apaisé, après trois ans, Râm ne se montra plus à personne en ce monde. (Henri Massé, p. 470)

Ainsi, dans la littérature médiévale, la traversée d'un pont, d'une rivière, le séjour dans un château mystérieux, se libérer d'un puits sont autant de survivances archaïques des rites initiatiques. Il s'agit du passage du monde profane au monde sacré qui implique, d'une manière ou d'une autre, l'expérience de la Mort : on meurt à une certaine existence pour accéder à une autre[1]. En effet, cette mort « correspond au retour provisoire au « Chaos » ; elle est donc l'expression exemplaire de la *fin d'un mode d'être* : celui de l'ignorance[2] », et permet d'atteindre finalement le monde de l'esprit. Un héros du roman médiéval, en surmontant tout obstacle figuré dans l'histoire, a en fait le désir de réintégrer le Temps sacré de l'origine pour en recevoir finalement l'énergie vitale des Ancêtres mythiques[3].

Conclusion partielle

Dans *Jupiter, Mars, Quirinus*, Georges Dumézil montre qu'au cours du troisième et du second millénaires avant Jésus-Christ, les Indo-européens dont leur berceau originaire est encore mal connu, s'installent sur le Plateau Iranien (situé entre le Moyen Orient et l'Asie centrale), et se répandent successivement dans toute l'Europe. Ces conquérants côtoient, heurtent et parfois soumettent de vieilles sociétés très civilisées et ainsi leurs mythes et leurs cultes se mêlent en partie avec les leurs. Bien qu'ils adoptent parfois les usages et les commodités des vaincus ou des voisins, une liaison idéologique les différencie des autres peuples. Pour les Indo-européens le monde et la société sont formés de trois organes hiérarchisés qui assurent trois fonctions : administration magique et juridique, force guerrière et fécondité. L'étude des religions de ces peuples dont la partie essentielle est la mythologie, dévoile un arrière-plan dans lequel Mithra ou Arès des peuples iraniens joue le même rôle que Dagda celtique. C'est dans cet arrière-plan que les traits caractéristiques d'un héros légendaire comme Cuchulainn sont identiques à ceux de Mithra et d'Arès. Par ailleurs, le savant montre que les peuples en migration vers l'Europe n'ont pas rencontré de « grande civilisation », ni donc de grands systèmes religieux. Il en résulte que durant cette période, la religion primitive des Indo-européens n'a pas été complètement bouleversée et « il y a eu, par exemple, jusqu'à

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 38.
[2] *Op. cit.*, p. 17.
[3] *Op. cit.*, p. 31.

l'extrême Est, une unité indo-iranienne ; jusqu'à l'extrême Ouest, une unité plus lâche rapprochant les futurs Celtes et les futurs Italiotes[1]. »

D'un autre côté, l'apparition constante d'un certain nombre de mythes à l'origine commune dans la littérature médiévale, illustre l'idée de Georges Dumézil que « les mythes ne meurent pas en même temps que disparaissent, sous des influences diverses, les formes de vie politique ou économique, les rites religieux qu'ils avaient d'abord contribué à maintenir[2]. » La mythologie celtique ou iranienne, se changeant tantôt en légende (liées souvent à des noms historiques ou géographiques) et tantôt en conte, a ainsi survécu à la christianisation ou à l'islamisation. Certes, le Moyen Âge à son tour a crée certains mythes, mais il en a plus souvent repris d'autres et les a convertis selon ses intérêts idéologiques. Cependant, une bonne partie des mythes indo-européens est toujours saisissable grâce à la littérature médiévale. Et comme l'affirmait Pierre Brunel : « La littérature est le véritable conservatoire des mythes. […]. Toute analyse littéraire rencontre inévitablement à un moment donné ou à un autre le mythe[3]. »

L'examen des concordances ponctuelles et annexes des deux romans montre la survivance d'un passé idéologique commun et affirme que les récits se nourrissent des sources très reculées. C'est pourquoi chacun des récits met ses personnages dans des situations spécifiques, ce qui leur donne un certain type de caractère. Il ne faut pas oublier que l'épopée héroïque offre son moule au roman, ainsi la notion de héros y reflète communément l'attitude d'un dieu-héros indo-européen. Ce personnage-type du roman, animé par un sentiment de justice s'accomplit en fait dans des actes empruntés au héros mythique d'antan. Comme le dit Marie-Luce Chênerie :

> Alors que dans les mythes les acteurs sont des dieux, les récits héroïques célèbrent des surhommes dont les capacités naturelles se suffisent à elles-mêmes ; cependant ces capacités, ces dons, paraissent d'autant plus admirables qu'ils rappellent ceux des dieux[4].

Riche en élément mythiques, chacun des romans est le produit d'une certaine société qui comporte sa propre vision de l'univers. Cette vision repose souvent sur certaines valeurs morales comme la bravoure, l'honnêteté, la pureté, la dévotion, l'humilité, la loyauté, et les vertus chevaleresques. En effet atteindre à ces valeurs, cristallise le guerrier farouche indo-

[1] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, pp. 21-22.
[2] *Op. cit.*, p. 18.
[3] Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, pp. 10-11.
[4] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, pp. 66-67.

européen et le change en un chevalier qui constitue le modèle de vertu pour le lecteur et reflète aussi un passé héroïque. Par conséquent, les aventures initiatiques des héros des deux romans ont souvent un sens symbolique qui représente en général la quête d'une identité spécifique. L'auteur médiéval fait intervenir le thème de l'amour dans son récit, à l'instar des récits d'amour insérés dans *Châh-Nâmeh* ou les *Légendes sur les Nartes*, pour que son héros puisse atteindre la perfection :

> L'amour doit conduire le chevalier, à travers d'autres aventures et d'autres épreuves s'il le faut, à un renouvellement de l'être et un surcroît de valeur. Ainsi le sentiment amoureux remplit un rôle de catalyseur dans la vie morale du héros, et même dans sa vie spirituelle[1].

Dans les deux romans, certains espaces, bruts ou construits, sont les lieux de manifestations surnaturelles et terrifiantes. Localisés souvent loin de l'espace civilisé, c'est-à-dire délaissés de Dieu, ces espaces évoquent pour la mentalité médiévale, le Chaos primordial. Par conséquent, ils sont les espaces d'initiation du héros en quête d'aventures, où il se confronte au merveilleux et rencontre aussi l'Autre Monde. En effet, le chevalier à la recherche de gloire, en surmontant divers obstacles, ranime les héros mythiques d'antan et revivifie ainsi pour sa communauté les valeurs primordiales.

[1] Jean Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, p. 49.

Chapitre III

La magie : l’élément structurant des récits

Introduction

Les études exhaustives de Georges Dumézil sur la mythologie comparée montrent qu'il est impossible d'étudier les mythes d'un peuple sans étudier les formes de l'activité magico-religieuse, politico-religieuse, économico-religieuse qui dominent sa société[1]. Ces trois formes de l'activité religieuse définissent en fait tout système tripartite des Indo-européens. Chez ces peuples, c'est en particulier la forme magico-religieuse qui gère la société et assure ainsi l'existence des deux autres organisations sociales. En effet, chez certains peuples du domaine indo-européen, pour en parler plus précisément, chez les Iraniens et les Irlandais, la magie apparaît souvent comme une partie indivise de la religion et de la tradition. Dans ce cas la première question se pose : quels sont les critères qui distinguent le prêtre du magicien ou du sorcier, la prière de l'incantation et finalement le charme du rite ?

Geo Widengren souligne que chez les Scythes et leurs descendants directs qui sont les Alains et les Ossètes, « les sorciers ont plus de pouvoir que les prêtres. On s'adresse à eux pour se faire renseigner sur diverses choses. Pour ce faire, les sorciers utilisent une sorte de divination dont il existe plusieurs variantes[2]. » Une légende de l'épopée narte raconte que Haemyts, pour trouver sa vache enlevée, consulte une vieille sorcière qui lui montre la maison souterraine du voleur[3]. En effet, rencontrer des « vieilles femmes sorcières », dans l'ensemble de légendes sur les Nartes, est une image presque familière. On pourrait même dire que l'épopée narte est inséparable de la magie et les pratiques de la sorcellerie.

La pensée magico-religieuse des Indo-européens couvrant un domaine flou qu'il partage avec la religion, structure non seulement le système de l'organisation sociale mais aussi l'ensemble de leurs textes mythologiques et romanesques. Comme l'indique Philippe Walter, derrière l'alchimie romanesque, se devine le flot de la Mémoire : les mythes, les croyances et superstitions propres à l'ensemble du monde indo-européen qui se sont partiellement conservés dans certains contes folkloriques altérés mais parfaitement lisibles dès lors qu'on les rattache surtout au flux de l'imaginaire tristanien[4] . De ce point de vue, le thème de la magie ou la pratique de la sorcellerie qui apparaît à la fois dans *Tristan et Iseut* et *Wîs et Râmîn* ne pouvait pas être un effet fortuit mais le reflet ou la survivance de cette pensée magico-religieuse. Autrement dit, la pratique occulte, qu'il s'agisse de la sorcellerie ou de la magie, « ne peut en aucune façon être détaché du système de croyances magico-religieuses

[1] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, pp. 15-16.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 190.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 161.
[4] Philippe Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, p. 20.

auquel il appartient, ni par conséquent de la société qui en est le support[1]. » Pourrait-on en conclure que l'apparition constante du thème de la magie, dans presque tous les récits médiévaux indo-européens, serait l'attestation du même système de croyance qui se nourrit de la même source nourricière ?

Depuis la genèse de l'humanité, la religion rythme par ses règles de conduites et d'évitements la vie quotidienne de toutes les classes sociales de la société. D'après Mircea Eliade, chaque religion, monothéiste ou polythéiste, s'opposant au profane, est la manifestation du sacré que ce dernier se définit toujours « comme une réalité d'un tout autre ordre que les réalités naturelles[2]. »

Au sens général du mot, d'une part la religion s'occupe d'une nature supérieure et insaisissable que l'on appelle divine. Elle se crée toujours une sorte d'idéal vers lequel montent les hymnes, les vœux, les sacrifices et que protègent les interdictions. D'autre part, dans le monde archaïque toute action qui a un sens précis comme chasse, pêche, agriculture, jeux, conflits, sexualité, etc. participe en quelque sorte au sacré. Par la suite, « ne sont profanes que les activités qui n'ont pas de signification mythique, c'est-à-dire qui manquent de modèles exemplaires[3]. » De ce fait, pour le monde archaïque toute activité qui poursuit un but bien défini est un rituel. Mais au cours des siècles « la plupart de ces activités ont subi un long processus de désacralisation et sont devenues, dans les sociétés modernes, des activités profanes[4]. » Certes, la conception du sacré selon la définition de Roger Caillois peut varier d'une religion à l'autre :

> Est sacré l'être, la chose ou l'idée à qui l'homme suspend toute sa conduite, ce qu'il n'accepte pas de mettre en discussion, de voir bafouer ou plaisanter, ce qu'il ne renierait ni ne trahirait à aucun prix[5].

De ce point de vue, pour le monothéiste le sacré serait toujours la manifestation de quelque chose de spirituel presque entièrement inaccessible à lui, quelque chose qui n'appartient pas en fait à ce monde matériel et profane. Par conséquent, le monothéiste est certain que pour lui la pratique de la magie, surtout lorsque sa religion décrit les rites de

[1] Georges Condominas, « Sorciers et magiciens », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Éditions du Seuil, 1966, p. 22.
[2] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 16.
[3] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 41.
[4] *Op. cit.*, p. 42.
[5] Cité par Thierry Revol, *Représentation du sacré dans les textes dramatiques des XIe-XIIIe siècles en France*, p. 28.

protection contre ses effets maléfiques, ne serait pas une affaire divine mais une manœuvre diabolique. Cependant, pour certaines religions et pour certains êtres humains, le sacré peut aussi se manifester dans certains objets qui d'ailleurs font partie intégrante de ce monde naturel et profane :

> Les Indiens, par exemple, vénèrent un certain arbre appelé *Açvattha* ; la manifestation du sacré dans cette espèce végétale est transparente pour eux simplement, car ce n'est que pour eux que l'*Açvattha* est une hiérophanie et non seulement un *arbre*[1].

La conception du surnaturel et de la magie pour le croyant de telles religions serait donc tout à fait différente de celle du monothéiste. Il voit dans la magie une force surnaturelle et dans le magicien un intermédiaire, un chaman, entre ici-bas et de l'au-delà. C'est ce point de vue qui intéresse en premier lieu ce chapitre où il est question de l'interprétation magico-religieuse des pouvoir occultes dans les deux romans présentés. Puisque le philtre fabriqué par la reine d'Irlande et le talisman confectionné par la nourrice sont l'axe des éléments clefs des romans, dans ce chapitre seront étudiées les diverses formes de la magie et les pratiques occultes chez les Iraniens et Celtes comme les éléments qui structurent les récits dans un cadre idéologique qui rattachent l'occultisme à un système trifonctionnel. En effet, la structure décrit d'une manière générale, la façon dont les éléments participants d'un système sont organisés entre eux et qui lui donne sa cohérence, sa forme et sa rigidité. Ainsi, si l'un des éléments (philtre, talisman) disparait tout l'ensemble change. D'après Claude Lévi-Strauss, « la forme se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère ; mais la structure n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel[2]. »

En deuxième lieu, ce chapitre essaiera d'expliquer le sens magico-religieux de la pratique astrologique qui rattache l'homme à la sphère céleste. Le thème du ciel a en effet permis au Moyen Âge le développement de la matière d'une vaste littérature dans le monde oriental. Le roman de *Wîs et Râmîn* nous a conservé une des descriptions impressionnantes du ciel et de ses constellations. Si dans le roman de Gorgâni les Mages sont les médiateurs de ce domaine occulte, dans le *Tristan* le nain Frocin en est l'agent.

En réalité, la situation des astres dans le ciel et l'activité des planètes symbolisant des actes des dieux provoquent depuis toujours des interrogations. Les mystères du ciel et

[1] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 17.
[2] Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurale deux*, p. 139.

l'influence de l'environnement surnaturel sur l'esprit humain, sur la façon d'être ou de réagir de l'humanité et des êtres vivants avaient intrigué et intéressé depuis toujours. Si pour l'imaginaire médiéval l'apparition d'une étoile filante symbolisait un présage de bonheur, la chute d'une étoile ou d'une comète ou une éclipse était toujours la manifestation du mal, donc du malheur. Mais ces croyances ne sont pas limitées aux récits médiévaux et à l'imaginaire de l'homme médiéval. Du Moyen Âge à notre époque moderne plus scientifique, le Zodiaque et l'horoscope s'intéressent à l'homme à tel point que les journaux et les hebdomadaires n'hésitent pas à lui consacrer une place fût-elle marginale.

Dès les premières civilisations, l'homme a regardé et étudié le ciel, que ce soit pour en tirer des présages, c'est-à-dire considérer les phénomènes célestes comme la manifestation de la volonté des dieux, ou que ce soit pour en faire un calendrier en mesurant le cycle du soleil et de la lune. Dans la culture ancienne de l'Iran, le culte des astres dont le thème a même fourni une grande littérature était un moyen de prophétiser l'avenir. Le vizir iranien des Seldjoukides, Nezâm al Molk[1] écrit :

> Certains rois ont fait des physiciens et des astrologues leurs compagnons quotidiens afin de percevoir les conseils de chacun d'eux sur ce qui allait se passer et sur ce qui doit être ; les premiers sont chargés de guider le roi dans ses actions et autres, de conserver sa santé[2].

En troisième lieu le chapitre étudiera le mariage comme un acte sacré et magico-religieux dans le contexte indo-européen.

A. Caractère anhistorique de l'occultisme dans le monde indo-européen

Les origines historiques de l'occultisme se perdent dans la nuit des temps. Cependant, la littérature médiévale, remplie d'images miraculeuses, visions, prédictions, songes annonciateurs et sortilèges, offre un grand panorama de tendances occultes qui, intimement liées à la vie de l'homme, construisent sa structure mentale et manifestent ses angoisses face

[1] Homme d'État, Nezâm al Molk a joué un rôle considérable auprès des premiers sultans seldjoukides. Le chef de l'administration civil jusqu'à son assassinat en 1092, il a administré pendant 30 ans les affaires intérieures du sultan Alp-Arsalân. Il a crée les premiers *madraseh-s* (collèges d'enseignement supérieurs) en Iran islamisé qui permettait la formation de jeunes administrateurs versés dans les sciences religieuses et le droit musulman. Il a exercé aussi une grande influence sur le fils et successeur d'Alp-Arsalân, Malek-châh, pour lequel il a rédigé son *Siyâsat-Nâmeh* (*Traité de gouvernement*), qui révèle ses préoccupations politiques et sa compétence en matière d'administration gouvernementale. Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Tarikh-é Iran*, pp. 570-573.

[2] Cité par Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge. Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman*, p. 22.

au surnaturel, face à l'invisible. Pour la mentalité médiévale, le soleil avec les idées de force et de beauté, la lune avec la nuit et les morts, les relations que la terre entretient avec le monde souterrain des esprits, attestent de la fusion du naturel et du surnaturel. D'ailleurs, la doctrine de toutes les religions repose plus ou moins sur une sorte de dualisme dans lequel s'oppose un dieu de la lumière et de l'esprit à un dieu de l'ombre et de la chair, dans une lutte à armes égales où se joue le sort du monde et de l'homme :

> En réalité, un dualisme fondamental semble couper en deux la nature entière qui se trouve ainsi divisée en : haut-bas, droite-gauche, sud-nord, lumière-ténèbre, jour-nuit, chaleur-froid, masculin-féminin, santé-maladie, ami-ennemi, faste-néfaste, etc. Ce dualisme dont le caractère primitif serait difficile à mettre en doute, ne peut manquer d'étendre ses ramifications au surnaturel : d'une part, le savoir (ultérieurement l'omniscience), la bienveillance, la pureté, intimement liée, à ce stade primitif, à la perfection corporelle et à la clarté, d'autre part, l'ignorance, la méchanceté, l'impureté, en liaison avec la maladie, la malheur et l'obscurité[1].

On peut facilement trouver dans la littérature médiévale la notion de ce « dualisme fondamental » expliqué clairement par Joseph Chelhod. Cette littérature, remplie de signes et de symboles, met le héros dans les situations qui le font généralement hésiter entre deux choix, deux voies. Comme l'indique Michel Stanesco, c'est par des oppositions de nature spatiale que « se traduit la tension entre les niveaux d'être : *ici* contre *là-bas*, *haut* contre *bas*, *droit* contre *gauche*, etc. Indifférent à des repères positifs, le chevalier errant de la Table Ronde se meut dans un espace chargé de connotations symboliques, morales, religieuses[2]. » Un passage du roman de *Lancelot* en serait le meilleur exemple. Il raconte que le héros errant dans une forêt parvient à un carrefour. Il hésite entre le chemin de gauche et celui de droite. Il s'engage sur celui de gauche, malgré l'avertissement gravé sur une croix qui se dresse devant lui. Bientôt survient un chevalier à l'armure blanche qui le renverse de son cheval et le dépouille de sa couronne. Déçu, il rencontre un prêtre et se confesse. Le prêtre lui dit :

> La voie de droite que vous avez dédaignée au carrefour était celle de la chevalerie terrienne, où vous avez longtemps triomphé ; celle de gauche était la voie de la chevalerie célestielle, et il ne s'agit plus là de tuer des hommes et d'abattre des champions par force d'armes : il s'agit des choses spirituelles. Et vous y prîtes la couronne d'orgueil : c'est pourquoi le chevalier

[1] Joseph Chelhod, *Les Structure du sacré chez les Arabes*, p. 94.
[2] Michel Stanesco, « Les Lieux de l'aventure dans le roman français du Moyen Âge flamboyant », dans *Études françaises*, vol. 32, n° 1, 1996, p. 22.

vous renversa si facilement, car il représentait justement le péché que vous veniez de commettre[1].

Une légende de l'épopée narte relate presque la même conception entre un chemin de droite et de gauche. Soslan, le héros narte à la recherche des feuilles de l'arbre Aza met les pieds dans l'Autre Monde. Alors qu'il est perturbé pour retrouver la bonne direction vers le monde des vivants, les enfants morts orphelins qui ont déjà reçu les caresses de Soslan, pour récompenser cette gentillesse, lui montrent le bon chemin qui dirige le héros vers le monde d'ici-bas. Ils crient : « Bonne et droite route, Soslan ! Réussis dans ton entreprise[2] ! »

Selon Georges Dumézil, pour l'homme médiéval, « le ciel, la terre, l'autre monde, sont peuplés d'un grand nombre d'être qui, sollicités ou non, interviennent beaucoup plus souvent que lui dans la vie des hommes[3]. » Le surnaturel n'est donc pas une exception dans l'imaginaire médiéval, mais une dimension de la vie quotidienne où l'ordre et le chaos, le divin et le démoniaque se livrent un combat perpétuel. L'homme est engagé dans ce combat et comme le dit Georges Duby : « Son destin même en est l'enjeu[4]. » D'ailleurs, l'insécurité causée par la menace constante de la mort et l'impossibilité de connaître les plans de Dieu pour le monde, rendent le destin de l'homme fragile et incertain. Pour l'homme religieux et monothéiste, la mort n'est pas la fin de sa vie et s'il veut après sa mort accéder à la lumière, au lieu de se réincarner dans un corps de chair, il doit coopérer à la victoire du principe lumineux, c'est-à-dire s'éloigner de tout ce qui participe aux forces associées au dieu du mal ou bien à Satan ou à Ahriman.

Pour l'homme médiéval, l'univers tel qu'il le ressent est entouré d'influences bénéfiques ou maléfiques des forces surnaturelles. Certes, tout ce qui vient du surnaturel n'est évidemment pas diabolique, mais pour le croyant l'un des risques qu'il court c'est de se voir ensorcelé par des forces sataniques et de ne plus pouvoir atteindre le chemin vers la lumière, vers la joie éternelle. C'est pourquoi les tenants des grandes religions consacrent une grande place à l'exorcisme qui vise à expulser les démons ou à libérer son institution religieuse de l'emprise démoniaque. Ces manuels religieux décrivent surtout les rites de protection contre les effets de la sorcellerie et de la magie. Dans ce domaine, le *Vendidad* ou « La loi contre les démons » des mazdéens est une œuvre unique et remarquable.

[1] Cité par Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, pp. 139-140.
[2] Georges Dumézil, Le *Livre des Héros. Légendes sur les Nartes*, p. 128.
[3] *Op. cit.*, p. 13.
[4] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, p. 160.

Dans le domaine de théurgie, c'est-à-dire la magie qui fait appel aux pouvoirs des dieux, à la suite d'une très vieille tradition, aux yeux de l'Occident, le seul nom de l'Inde, est chargé en soi de magie. Il est vrai que les Orientaux étaient des magiciens de première force. D'après Claude Jacques, c'est l'historien grec Ctésias de Cnide (il vivait à la fin du Ve siècle avant Jésus-Christ à la cour du grand roi achéménide Artaxerxès II et était son médecin) qui a répandu dans le monde occidental un grand nombre de légendes extraordinaires sur l'Inde[1]. Marco Polo, bien plus tard, dans son récit de voyage raconte :

> Les coupes pleines se soulèvent et, d'elles-mêmes, s'en vont par l'air se présenter devant le Grand Khan lorsqu'il veut boire, sans que nul ne les touche ; et lorsqu'il a bu, ces coupes reviennent à la place d'où elles étaient parties[2].

Un des textes épique des Nartes raconte qu'une fois chaque année, les héros se plaçaient près d'une coupe magique et faisaient le rapport de leurs exploits, c'est-à-dire le bilan des ennemis tués. S'ils se vantaient à tort, la coupe restait immobile. S'ils disaient vrai, elle se soulevait et se portait d'elle-même aux lèvres du brave[3]. On pourrait dire que les plus anciens témoignages de ce type d'objet magique ont été recueillis dans les légendes des peuples iraniens. Hérodote parmi les coutumes à la fois religieuses et sociales des Scythes fait allusion à un cratère d'eau et de vin qui s'appelle *Nârt-amongae* « signalisateur ». Il écrit : « Ceux qui ont tué un grand nombre d'ennemis reçoivent deux coupes à la fois, et boivent coup sur coup[4]. » Georges Dumézil mentionne que dans les récits épiques des Ossètes (les descendants directs des Alains), il existe une coupe magique du vin blanc, *Nârt-amongae*, « qui déborde quand on se vante près d'elle d'un exploit vrai et se dessèche quand on se vante d'un exploit mensonger ». Dans les poèmes sur Peterez (Batraz en ossète) le grand menteur des Nartes est le prince Aleg : « Les vieux [= vaillants] Nartes parlent à la coupe de vin blanc, le prince Aleg y raconte mainte invraisemblance[5]… ».

Les légendes irlandaises ont également gardé le souvenir d'une coupe royale qui sert à la manifestation de la vérité. Il s'agit de la coupe du roi suprême de l'Irlande, Cormac. Cette coupe était offerte de la part de Manannan, le dieu-guerrier souverain de l'Autre Monde

[1] Claude Jacques, « Le Monde du sorcier en l'Inde », dans *Le Monde du sorcier*, p. 235.
[2] Cité par Jean-Paul Roux, « Le Chaman », dans *Le Monde du sorcier*, p. 212. Voir aussi Marco Polo, *La Description du monde*, Texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis Hambis, Paris, C. Klincksieck Lille, 1955, pp. 97-107.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et Epopée I. II. III*, p. 492.
[4] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 191.
[5] *Op. cit.*, p. 501.

celtique (Sîd). Si un homme disait sur cette coupe trois paroles fausses, elle se cassait en trois dans sa main. Si un homme disait trois paroles véridiques, elle se réunissait à nouveau :

> Le guerrier [Manannan] dit trois paroles fausses et elle se brisa en trois. « Il vaut mieux dire la vérité, dit le guerrier, pour que la coupe soit entière. Je te dis en conscience, ô Cormac, dit-il, que ta femme et ta fille n'ont pas vu le visage d'un homme depuis qu'elles ont été emmenées de Tara jusqu'à aujourd'hui et que ton fils n'a pas vu le visage d'une femme. » La coupe fut entière après cela[1].

Une variante folklorisée de la coupe magique se trouve dans le roman de *Huon de Bordeaux* rédigé entre 1220 et 1260, et qui fait partie du cycle de Charlemagne. Auberon détient un hanap d'or magique plein de vin et de nectar. Il dit à Huon :

> C'est par la volonté de Dieu que ce hanap a un tel pouvoir. Mais sa vertu est plus éminente encore, car si tous les hommes vivants et tous les morts, une fois ressuscités, venaient ici et s'y rassemblaient, le hanap leur procurerait du vin en suffisance, et toutes les sortes de boissons qu'on peut souhaiter, pourvu que ce soit un homme vertueux, sans reproche, pur et exempt de tout péché mortel. Au contraire, dès qu'un méchant porte la main dessus, le pouvoir du hanap lui échappe aussitôt[2].

Les textes avestiques et le *Châh-Nâmeh* ont également conservé le souvenir d'une coupe à sept anneaux magiques (djâm-é Djam) qui appartenait au roi mythique Yima (Djamchîd). Cette coupe était remplie d'un élixir d'immortalité et reflétait le monde entier[3]. Le *Châh-Nâmeh* raconte que Bîjen le héros de l'armée de l'Iran est prisonnier par l'ennemi dans un endroit inconnu, le roi Key Khosrow pour déceler cet endroit demande au père du héros d'apporter la coupe magique de Djamchîd. Ayant invoqué la grâce divine sur la coupe, il y voit le monde entier et Bîjen dans sa prison[4]. Pierre Gallais identifie cette coupe magique au Graal[5].

Une légende mazdéenne parle aussi de sept merveilles créées par Djamchîd. Il s'agit d'une lampe qui brûlait toujours sans huile. Un oiseau qui ne jetait pas d'ombre au soleil. Un luth dont la touche était de lapis-lazuli, et dont les quatre cordes résonnaient d'elles-mêmes,

[1] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 312.
[2] Cité par Claude Lecouteaux, *Les Nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1988, p. 59.
[3] Voir Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, Vol. 14 : 2, pp. 128- 137.
[4] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, pp. 180-181.
[5] Pierre Gallais, *Perceval et initiation. Essai sur le dernier roman de Chrétien de Troyes ses correspondances « orientales » et sa signification anthropologique*, Orléans, Paradigme, 1998, p. 14.

quand le vent agitait, et donnaient une musique qui guérissait de la fièvre quiconque l'entendait. Des mouches d'or qui volaient çà et là ; celui qui, ayant mangé du poison, entendait le bruit de leurs ailes, délivrait du poison. Une bouteille qui possédait cette qualité merveilleuse, qu'à un repas, où cent personnes étaient présentes, on pouvait en verser cent sortes de vin, une sorte pour chaque personne. Une arche au-dessus d'une rivière ; sur cette arche il y avait une chaise, et sur la chaise était assise une figure d'homme, espèce de fantasmagorie qui ressemblait à un juge, et si deux personne qui avaient un litige exposaient leur cause devant cette figure, toute les deux étaient jetées dans l'eau, mais celui qui avait menti était submergé, tandis que celui qui avait dit la vérité nageait à la surface de l'eau. Et enfin, Djamchîd avait créé une coupole à moitié blanche, à moitié noire. L'âme de celui qui avait trépassé apparaissait à cette coupole le quatrième matin à l'aurore après la troisième nuit, et si elle se montrait sur la moitié blanche, elle était un habitant du paradis, mais si elle montrait sur la moitié noire, elle était condamnée à l'enfer[1]. Comme l'indique Claude-Claire Kappler la magie est un domaine où tout est possible :

> Elle confère au magicien un pouvoir sur tout objet, sur toute créature. La magie est comme l'axe vertical qui transperce l'univers depuis l'Enfer jusqu'au Paradis : elle met en rapport toutes les forces, tous les êtres qui, sans elle, seraient confinés dans l'ombre et dans l'isolement[2].

À part Marco Polo, Guillaume de Rubrouck[3] lui aussi lors de son séjour à la cour du Grand Khan est témoin de diverses formes de la magie exécutées par les chamans et devins. Il raconte très précisément une séance de divination pratiquée sur une dame malade par les devins. Ces devins qui sont les prêtres des Mongols « se tiennent assis à distance et ordonnent à une jeune fille de placer sa main sur l'endroit de la douleur et de saisir ce qu'elle y trouverait. La suite de la scène est bien étrange, mais l'essentiel apparaît dans cette pratique qui consiste à extraire le mal en l'attirant à la surface du corps[4]. » Selon Jean-Paul Roux, la

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 77.
[2] Claude-Claire Kappler, *Monstre, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980, p. 65.
[3] Géographe, ethnographe et homme d'Église, Rubrouck (1215-1295) est particulièrement intéressant par les informations transmises à l'Occident, sur les peuples d'Asie, sur les pratiques bouddhistes et sur le chamanisme. « Dans ce domaine propre au chaman, Rubrouck est le premier voyageur occidental — après des Orientaux comme au XIe siècle le Persan Avicenne [Abou Ali Sina] — à avoir décrit la transe et l'extase qui mettent le chaman en rapport avec les esprits. » Voir Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire Mongol, 1253-1255*, Traduction et commentaire de Claude-Claire et René Kappler, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1993, p. 259.
[4] *Op. cit.*, p. 28.

meilleure description médiévale d'une séance chamanique est transmise par l'iranien Abou Ali Sina (Avicenne) :

> L'on rencontre d'une tribu turcomane que lorsqu'ils vont consulter le devin pour en obtenir une prophétie, le devin se met à courir en tous sens très rapidement, haletant jusqu'au moment où il s'évanouit. Dans cet état, il profère ce que lui représente son imagination et les assistants recueillent ses paroles afin de prendre leurs dispositions en conséquence[1].

Cependant le terme même de magie, lorsqu'il est question de la sorcellerie, peut être ambigu. Le terme de sorcier est le plus souvent péjoratif. Étymologiquement, le sorcier dont la présence est attestée dans toutes les sociétés, est celui qui jette des sorts et dans un sens plus large, c'est celui qui pratique la magie dite noire. En effet, à la base de cette magie il y a recours aux forces démoniaques pour solliciter leur aide dans l'accomplissement de l'acte magique. Pour le monothéiste qui voit en Dieu le seul maître du monde, la magie noire vient de la part des divinités qui appartiennent au paganisme. Ainsi, sorcier serait parfois le nom qu'un prêtre d'une religion officielle donne fréquemment au prêtre d'une autre religion qu'il considère, à tort ou à raison, comme inférieure. Toufy Fahd indique :

> Entre magie et théurgie, la distinction réside dans le fait que le magicien n'a pas besoin, dans ses opérations, d'un intermédiaire, tandis que le talismaniste se fait aider par les spiritualités des astres, les vertus occultes des nombres, les propriétés des êtres et les positions de la sphère céleste, qui, selon les astrologues, exercent des influences sur le monde des éléments[2].

Quant au monde indo-européen, les Grecs reconnaissaient la magie comme une pratique exotique provenant de leurs ennemis c'est-à-dire les Iraniens. À Rome, les mages n'ont pas été mentionnés avant le milieu du 1er siècle avant Jésus-Christ comme représentants d'un phénomène religieux attaché à une culture étrangère. Mais « progressivement détachée de son contexte perse, la magie devient un fait de société, au sein des cultures grecque puis romaine[3]. » Les Mages étaient, on le sait, les prêtres de la religion naturiste pré-zoroastrienne qui formaient la caste sacerdotale du royaume des Mèdes et s'occupaient du feu sacré et tous les rites religieux de la communauté. Les Mages comme les brahmanes indiens étaient les

[1] Cité par Jean-Paul Roux, « La Danse chamanique de l'Asie centrale », dans *Les Danses sacrées*, Sources Orientales VI, Paris, Seuil, 1963, p. 290.
[2] Toufy Fahd, « Le Monde du sorcier en Islam », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, p. 172.
[3] Christine Prieto, *Christianisme et paganisme : la prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain*, Genève, Labor et fides, 2004, p. 116.

gardiens du savoir sacré, ils étaient en possession de toute science, interprètes des songes, médecins, nécromanciens. Bien qu'ils acceptent, après la réforme de Zoroastre, Ahura Mazda comme dieu souverain, ils n'abandonnent pas définitivement le polythéisme antérieur. Ils sont les conseillers des rois qui célèbrent comme auparavant les sacrifices du feu en récitant des *Gâthâ* et pratiquent la divination à partir de l'astrologie et interprètent aussi les songes et les prodiges.

Platon dans *Premier Alcibiade* ou *Sur la Nature de l'homme* informe qu'un jeune Perse reçoit de son instituteur « la science des mages (*mageia*) due à Zoroastre, fils d'Horomasde [Ahura Mazda] : c'est en fait le culte des dieux[1]. » Cicéron dans *De la divination* (1, 46) souligne que les Mages étaient ce type de prêtres et de savants qu'avaient les Perses, et le roi perse devait être initié « à la technique et à la science des mages[2] ». De ce fait on pourrait dire que la connaissance religieuse des Mages pré-zoroastrien et celle des Môbads mazdéens de l'époque sassanides prend le nom de magie. Par conséquent, le mage et la magie sont donc « des termes techniques ethnologiques[3] » qui entrent dans le cadre du culte officiel des Iraniens et constituent en fait la partie supérieure de la souveraineté.

Quant au monde celtique, la définition exacte de la magie telle qu'elle existe dans le mythe ou dans la réalité sensible qui en dépend et lui correspond, est un peu compliquée. Cette complexité vient du fait que d'une part, il n'existe aucune définition précise qui donne le sens exact du mot « magie » dans le vocabulaire des langues celtiques (*cf.* p. 125). D'autre part, à l'instar de la religion naturiste pré-zoroastrienne des Iraniens, la religion celtique, insulaire surtout, se résumait en l'adoration des dieux naturistes du soleil et du feu entre autres, et un système de magie nommée le druidisme sur lequel Christian-J. Guyonvarc'h conclut que « le christianisme a heureusement fait disparaître[4]. »

Dans le monde celtique, la magie était d'essence religieuse et elle était toujours « l'affirmation ou l'illustration de l'autorité et de la supériorité du druide[5]. » En effet, nul ne devait ni ne pouvait la pratiquer sans risque s'il ne possédait une initiation sacerdotale. De plus, cette magie était souvent entachée de sorcellerie[6]. Un passage de Pline l'Ancien qui, selon Christian-J. Guyonvarc'h, n'a guère fait de bruit dans l'histoire de l'Occident mentionne que l'origine de la magie utilisée par les druides celtes venait de la Perse :

[1] Cité par Christine Prieto, *Christianisme et paganisme*, p. 114.
[2] *Op. cit.*, p. 115.
[3] *Op. cit.*, p. 114.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 11.
[5] *Op. cit.*, p. 24.
[6] *Op. cit.*, p. 37.

> [La magie] a été maîtresse en Gaule, et cela jusqu'à un temps dont nous nous souvenons. Car c'est du temps de l'empereur Tibère qu'un sénatus-consulte abolit leurs druides et toute la race des vates et des médecins. Mais pourquoi ferais-je mention de tout cela à propos d'une coutume qui a passé l'Océan et qui a gagné les régions les plus éloignées de la terre ? Aujourd'hui la Bretagne est encore sous l'empire de la magie et elle en accomplit les rites avec tant de cérémonie qu'il semblerait que c'est elle qui en apporta le culte aux Perses. C'est ainsi que des peuples du monde entier s'accordent sur un même point, bien qu'ils soient différents et qu'ils s'ignorent. On ne peut savoir assez de gré aux Romains pour avoir supprimé ces cultes monstrueux dans lesquels tuer un homme était un geste de grande dévotion et manger sa chair une action bénéfique[1].

En réalité, sur le plan théologique celte, comme l'indique Christian-J. Guyonvarc'h, la magie et la religion ne sont pas deux polarités différentes et opposées mais deux aspects différents d'une même polarité qui coexistent sans antagonisme. Dans cette coexistence, la magie est « la partie la plus inférieure de la souveraineté, liée très souvent à la pratique, celtique et indo-européenne, de la guerre[2]. » Ou bien, la magie est « un moyen à la disposition des membres de la classe sacerdotale celtique pour contraindre les rois, les guerriers, et parfois même les artisans et les producteurs, à respecter et suivre un certain nombre de règles de vie[3]. » Autrement dit,

> il n'y a, en effet, aucune différence de principe, ni même de fonctionnement, entre la magie divine et la magie sacerdotale, en ce sens que la magie, quelle qu'elle soit, est toujours un fait extraordinaire qui, définitivement ou temporairement, dérègle ou plutôt modifie le cours de l'existence, puisqu'il est surnaturel ou supranaturel et qu'il met en action des forces ou des volontés invisibles, imprévisibles et, en apparence au moins, selon des critères humains dépourvus de valeur, irrationnelles[4].

Dans tous les cas, avoir recours aux pratiques magiques est un acte signifiant dont le but est de dominer l'univers inconnu et de domestiquer ses forces brutales. Les personnages mis en scène dans toute la littérature médiévale qui ont recours à de telles pratiques, poursuivent en fait le même but que le magicien. Avant d'entrer dans le vif du sujet il serait

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, pp. 15-16.
[2] *Op. cit.*, p. 24.
[3] *Op. cit.*, p. 23.
[4] *Op. cit.*, p. 43.

encore utile de donner une définition de l'occultisme et ses divers aspects qui apparaissent çà et là dans les textes médiévaux.

a. Occultisme et religion

Certes, il est parfois difficile de distinguer la magie inhérente à la religion de celle qui ne relève que de la superstition de tous les âges. Il est même assez difficile de distinguer la sorcellerie de la magie. Mais que suggère en fait pour l'homme médiéval les mots de magicien ou de sorcier et quelle frontière les sépare de la religion ?

Dans le judéo-christianisme, tous ceux qui pratiquent la magie ou la sorcellerie par des manipulations mystérieuses ou par des formules magiques travaillent consciemment ou inconsciemment avec le diable. Parce qu'ils prétendent guérir ou donner des maladies ou encore jeter des sorts mauvais ou bons sur autrui. On lit dans l'Exode 22, 16 : « Vous ne devez pas laisser vivre une femme qui pratique la sorcellerie », et pour exprimer la pleine responsabilité de ceux qui pratiquent de telles choses, la loi de Moïse dit :

> Si un homme ou une femme ont l'habitude de consulter pour les autres les esprits des morts, ils doivent être mis à mort : on les tuera en leur jetant des pierres. Ils seront seuls responsables de leur mort. (Lévitique 20, 27)

Quelques versets dans le Deutéronome (18, 10-12) mentionnent également :

> Qu'on ne trouve chez vous personne qui offre son fils ou sa fille en sacrifice, ni personne qui s'adonne à la magie ou à la divination, qui observe les présages ou se livre à la sorcellerie, qui jette des sorts ou qui interroge les esprits des morts. Le Seigneur votre Dieu a en horreur ceux qui agissent ainsi, et c'est pourquoi il va déposséder les habitants de ce pays lorsque vous arriverez.

L'interdiction de la magie dans le Nouveau Testament semble similaire. L'Apocalypse (21, 8) précise que « ceux qui pratiquent la magie, les adorateurs d'idoles et tous les menteurs, leur place sera dans le lac brûlant de feu et de soufre, qui est la seconde mort. » Tandis que le chapitre 5 (l-15) de l'évangile de Saint Jean décrit en détail la guérison magique d'un malade par Jésus-Christ. Et l'évangile de Saint Matthieu garde le souvenir des trois Rois Mages : Balthazar, Gaspard et Melchior, venus de la Perse pour visiter Jésus à sa naissance et que le christianisme célèbre.

Le monde de la magie en Islam reste aussi un monde confus, dilué, aux limites incertaines. Ibn Khaldûn dans son *Muqaddima* (*Discours sur l'Histoire universelle*) écrit :

> Les âmes des magiciens possèdent la propriété d'exercer des influences dans l'univers et de capter la spiritualité des planètes, afin d'en disposer dans l'exercice de leur influence, en vertu d'une force psychique ou satanique[1] .

La tradition religieuse zoroastrienne maudit à son tour la sorcellerie s'agissant d'une magie noire qui s'accomplit par le recours aux forces démoniaques dans une intention maléfique. D'après les informations de cette religion, ce sont des démons qui recourent naturellement à la magie noire. Contre les effets maléfiques de la magie noire, la religion a conservé des nombreuses formules religieuses dont la plus sacrée, *Ahuvar*, est composée de 21 mots avestiques et est d'une vertu magique pour éloigner les démons[2]. Mais la magie n'est pas en général le privilège des démons, et certains rois mythiques selon les allusions du *Châh-Nâmeh* la pratiquaient aussi. D'ordinaire, quand ces rois recouraient à la magie, c'était pour obtenir un effet salutaire. C'est-à-dire, ils mettaient en face des influences démoniaques la puissance divine.

Les effets de la magie sont assez variés dans le *Châh-Nâmeh*. Ils se manifestent surtout dans l'atmosphère, les constructions et l'armement. Le roi Key Khosrow pour s'emparer d'une forteresse enchantée, applique contre la muraille une lettre contenant le nom de Dieu et soudain « le mur se fendit avec un bruit semblable à celui du tonnerre ; le monde devint noir comme le visage d'un nègre ; puis une grande lumière apparut ; un vent bienfaisant se fit sentir, l'air et la face de la terre semblaient sourire et les démons partirent sur l'ordre de Khosrow[3] ». Et Rostam, le héros invincible de l'épopée, guérit les yeux du roi Key Câvous en les lavant avec le sang du *Dîv* (démon) *Blanc*.

Il semblerait donc difficile d'étudier le sens exact de la magie dans une société médiévale à l'origine indo-européenne. D'une part, les religions postérieures qui ont dominées la société ont modifiées et même falsifiées les croyances primitives de la collectivité, et d'autre part, la matière de cette magie est multiforme et fluctuante. On pourrait

[1] Cité par Toufy Fahd, « Le Monde du sorcier en Islam », p. 158.
[2] Arthur Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne*, Stockholm, København Ejnar Munksgaard, 1941, p. 30. Voir aussi Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 211.
[3] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 181.

cependant dire que dans le monde indo-européen, la magie est une partie des pratiques religieuses ou bien, « toute magie, quelle qu'elle soit, est, au départ, d'essence religieuse[1]. »

Quant à la sorcellerie, elle définit en général des pratiques fondées sur l'invocation et la manipulation des forces surnaturelles. Le terme sorcier suggère, dans presque toutes les cultures, l'individu malfaisant, le jeteur de sort et le mangeur d'âme qui par les moyens diaboliques s'efforce d'agir sur les êtres et les choses. Il est donc placé à côté du mal. Platon dans les *Lois*, propose de punir sévèrement les sorciers et ceux qui

> captent les esprits d'un bon nombre parmi les vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les esprits des morts et promettant de séduire jusqu'aux dieux qu'ils ensorcelleraient par des sacrifices, des prières et des incantations ; qui par amour de l'argent s'évertuent à ruiner de fond en comble particuliers, familles entières et cités[2].

Mais, contrairement au sorcier, le magicien, doté de pouvoirs magiques qu'il utilise souvent pour le bien de la société est plutôt un penseur de secret et même un guérisseur. On pourrait dire que la magie, en général, a pour but de soumettre les puissances supérieures à la volonté de l'homme. De ce point de vue la magie noire ou démoniaque dont le terme contient une connotation plus négative que celui de la magie blanche, appartient au monde effrayant du sorcier.

Malgré toute l'interdiction religieuse, les charmes, sortilèges et autres maléfices d'amour sont pratique courante au Moyen Âge. Toutefois il n'est pas rare de voir des gens de toute religion qui pratiquent la magie de guérison, sont attentifs à tous les événements météorologiques comme les astrologues, interrogent les constellations et guettent les présages. En plein christianisme, les prêtres de l'Église exorcisaient les démons par des cérémonies et récitaient comme les chamans, des prières ou des formules magiques pour demander la pluie[3]. Christian-J. Guyonvarc'h souligne :

> Le mage et le sorcier sont des personnages de toutes les époques, de celle de l'Inquisition à celle du siècle des Lumières et surtout du XXe siècle finissant. Ils sont aussi de tous les pays, de l'Afrique à la Sibérie, sans oublier l'Asie, l'Amérique du Nord et du Sud et, bien entendu,

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 21.
[2] Cité par Christine Prieto, *Christianisme et paganisme : la prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain*, p. 117.
[3] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, pp. 171-172.

> l'Europe la plus « civilisée ». Tous ces personnages ne sont pas nécessairement intelligents, mais ils peuvent être redoutables ou maléfiques, plus rarement bienfaisants[1].

Dans la plupart des récits médiévaux, la sorcellerie vise à amener des sortilèges destinés surtout à produire la mort ou l'amour. Les femmes sont souvent les utilisatrices privilégiées de ces maléfices. Elles connaissent la composition des philtres d'amour et peuvent rendre stérile le bétail, mais aussi protéger du mal ou apporter la guérison[2]. D'où viennent ces connaissances et pourquoi ces pratiques magiques sont-elles attribuées presque dans toutes les cultures à la femme ?

a-a. Figure archaïque de la femme

Pour répondre à cette question essentielle il est nécessaire d'étudier brièvement l'histoire de l'évolution de l'homme et de la société à partir de l'anthropologie. D'après l'anthropologue américain, Henry Morgan, le processus de l'évolution de l'humanité, comprend trois étapes principales. Une longue période de la *sauvagerie* qui est fondée sur la chasse et la cueillette. Celle de la *barbarie* qui commence avec la production de la nourriture, c'est-à-dire avec l'agriculture et l'élevage. Et enfin, l'époque de la *civilisation* qui amène le monde ancien à son stade le plus avancé en introduisant la production et l'échange de biens. Les pionniers de l'anthropologie en étudiant la vie sauvage découvrent une structure sociale totalement différente de la nôtre :

> Un clan et un système tribal fondé sur la prééminence de la mère, et dans lequel, donc, le rôle de la femme était prépondérant. Cette organisation offrait un contraste frappant avec la société moderne caractérisée par la famille patriarcale et la suprématie masculine[3].

En réalité, à l'aube de l'époque agricole qui marque également la fin de la sauvagerie et le début de la barbarie, bien avant que les hommes ne deviennent cultivateurs et éleveurs, les femmes assuraient « l'approvisionnement de la communauté en déterrant racines et légumes à l'aide d'un long bâton pointu[4]. » Comme le souligne également Mircea Eliade, l'agriculture était aux débuts une découverte féminine :

---

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 19.
[2] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, pp. 171-172.
[3] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 6.
[4] *Op. cit.*, p. 112.

> L'homme occupé à poursuivre le gibier ou à faire paître les troupeaux était presque tout le temps absent. La femme, au contraire, aidée par son esprit d'observation, limité mais aigu, avait l'occasion d'observer les phénomènes naturels de l'ensemencement et de la germination, et d'essayer de les reproduire artificiellement. D'un autre côté, par le fait qu'elle était solidaire des autres centres de fécondité cosmique — la Terre, la Lune — la femme acquérait, elle aussi, le prestige de pouvoir influer sur la fertilité et de pouvoir la distribuer. C'est ainsi que l'on explique le rôle prépondérant joué par la femme aux débuts de l'agriculture — au moment notamment où cette technique était encore l'apanage des femmes — rôle qu'elle continue[1] à jouer dans certaines civilisations[2].

Les femmes découvraient ainsi de nouveaux types d'aliments, les vertus curatives des plantes et aussi divers moyens de les conserver. « Il n'est donc pas étonnant que les femmes aient passé, aux yeux des hommes primitifs, pour détenir des pouvoirs magiques leur permettant, non seulement de concevoir des enfants, mais aussi de faire pousser les plantes[3]. » La vénération des « déesses » de la terre et les rites de fertilité célébrés par les femmes témoignaient ainsi du rôle prépondérant que jouaient les femmes dans l'agriculture[4]. Dans *La Saga de Tristan et Yseut*, frère Robert à propos des talents médicinaux de la reine d'Irlande, écrit :

> Dans le monde entier, il n'y avait de médecin qui possédât si bien des connaissances médicales de toutes sortes, car elle savait soigner les diverses maladies et blessures que les gens peuvent contracter. Elle connaissait les vertus de toutes les plantes qui servent à soulager. Elle était au fait de toutes les techniques et de tous les moyens de soigner qui ressortissent à l'art de la médecine. (*La Saga*, p. 535)

D'après l'historien grec Diodore de Sicile, c'est la déesse égyptienne Isis qui découvre comment faire le pain avec l'orge et le blé et, avec l'aide d'Osiris, son frère et époux, délivre l'humanité du cannibalisme[5]. Le culte de cette déesse originelle de la terre était largement répandu dans le monde indo-européen. Isis sert de prototype à Déméter et à Héra (les déesses du blé et de la germination) dans la mythologie gréco-romaine.

---

[1] De nos jours, et surtout dans les sociétés plus traditionnelles, les femmes travaillent encore dans les rizières ou dans les champs de maïs, car « de même que les femmes savaient concevoir et mettre au monde les enfants, de même les graines et les racines qu'elles plantaient portaient des fruits bien plus abondants que si elles avaient été plantées de la main des hommes. » Mircea Eliade, *Traité d'histoires des religions*, p. 223.
[2] *Op. cit.*, p. 222.
[3] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 114.
[4] *Op. cit.*, p. 134.
[5] *Op. cit.*, p. 168.

Or, au cours du progrès de l'homme et l'évolution de la technologie, la société matriarcale qui se caractérisait, selon Robert Briffault, par « l'égalitarisme et la possession communes des biens[1] » cède la place à une société fondée plutôt sur la supériorité physique[2] qui classe désormais le système de l'organisation sociale : « L'inégalité des sexes découle d'une organisation sociale reposant sur un système de classes et sur la propriété privée[3]. » La société se développe donc à deux niveaux différents :

> L'homme s'occupe à des activités violentes, la guerre et la chasse ; la femme mène une vie sédentaire et régulière et se consacre aux diverses activités industrieuses. Elle développe ainsi l'agriculture, la poterie, le tissage, le tannage et tous les processus de transformation des sous-produits de la chasse. Gordon Childe estime que les femmes « découvrirent la chimie en cuisant des poteries, la physique en filant, la mécanique en se servant du métier à tisser, la botanique, enfin, en cultivant le lin et le coton[4]. »

Dans la société primitive, la femme, ses enfants et ses petits-enfants constituaient le germe de l'organisation sociale et « les vieilles femmes gouvernaient la société, avant que les hommes, forts de leur organisation guerrière, ne finissent par les évincer[5] ». On pourrait dire qu'avec l'évolution des outils, se fait jour dans le sein d'une période purement matriarcale que les anthropologues appellent « communauté de mères » un système patriarcal qui en constituant « une communauté de frères, unis par des liens de parenté » met en pratique « les principes non formulés de liberté, d'égalité et de fraternité » et impose ainsi sa domination à la femme[6].

Il serait donc tout à fait normal que cette autorité masculine bouleverse aussi d'une façon inéluctable l'univers idéologiques de l'homme primitif de sorte que les dieux remplacent au fur et à mesure les déesses. D'après *Encyclopedia of Religion and Ethics,* alors que la société matriarcale évoluait vers le patriarcat, des figures masculines se substituaient même à des déités féminines, telle Ishtar (assimilée à Anâhitâ iranienne et à Brigit des Celtes),

---

[1] Cité par Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 134.
[2] La grossesse était l'une des raisons qui limitait normalement l'activité sociale de la femme. Les femmes dans la force de l'âge mettaient un enfant au monde tous les deux ans au moins. Elles devaient s'occuper des enfants durant une longue période et cela réduisait en fait leur liberté de mouvement surtout dans les domaines qui seule la force physique compte. C'est pourquoi la chasse et la pêche sont devenues des activités exclusivement masculines. *Op. cit*., p. 136.
[3] *Op. cit*., p. 134.
[4] *Op. cit*., p. 119.
[5] *Op. cit*., p. 156.
[6] *Op. cit*., p. 157.

déesse babylonienne ou assyrienne qui « devint, sous le nom d'Ashtar, une déité masculine[1]. » Les déesses d'antan se contentent finalement d'être épouses ou compagnes subalternes de ces dieux de force et de pouvoir. Par la suite, sur le plan religieux et rituel, les lois pour tout ce qui touchent au divin deviennent très rigoureuses et l'univers des dieux restent en général impénétrable aux femmes. Comme l'indique Jean Markale, dans le domaine celtique

> de même que la Déesse-Mère devient le Dieu-Père, de même que la Déesse-Soleil devient le Dieu-Soleil, la Déesse-biche va tout naturellement devenir le Dieu-Cerf (fig. VII). Il est célèbre dans l'iconographie celtique, comme en témoignent les nombreuses statuettes représentant un homme avec des cornes de cerfs. On sait même son nom, c'est Cernunnos, d'après un bas-relief de l'Autel des Nautes conservé au Musée de Cluny à Paris[2].

Et d'après Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, Brigit, la déesse préchrétienne, mère de tous les dieux, dans la hiérarchie hagiographique irlandaise, a donné sa place et sa fonction (patronne à la fois de l'Irlande et de la fête d'*Imbolc*) à saint Patrick. Et la déesse, sous l'aspect de la Sainte Brigite est « presque substituée à la Vierge ou si proche d'elle qu'elle est associée, comme accoucheuse, à la naissance de l'Enfant divin[3] ».

Quant au domaine iranien, Roman Ghirshman mentionne qu'entre quinze et dix mille ans avant Jésus-Christ sur le Plateau Iranien la femme prédominait la société et la succession dans la famille se faisait par la lignée féminine. Il convient de rappeler que chez Gorgâni, les trente enfants de Chahrou de pères différents s'identifient par leur mère (Henri Massé, p. 159). Comme le souligne Roman Ghirshman, la femme, élevée à la prêtrise, dirigeait sur le Plateau les affaires de la tribu : « Chez certains de ces peuples, les femmes commandaient les troupes ; cela se pratiquait chez les Guti, ces montagnardes habitant les vallées du Kurdistan[4]. » Selon lui, cette sorte de matriarcat était une des pratiques particulières des habitants autochtones du Plateau qui passera plus tard dans les pratiques des Aryens conquérants[5]. En effet, l'un des plus anciens bas-reliefs de l'Iran (la fin du troisième millénaire avant Jésus-Christ) qui se trouve dans la ville Sar-é Pol-é Zahab de la province du Kermanchah pourrait affirmer les interprétations d'archéologue et celles des celtisants. Sur ce bas-relief, la déesse Ninni, « coiffée d'une haute mitre et drapée jusqu'aux pieds dans un

[1] Cité par Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 152. Voir aussi *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (James Hastings, John A Selbie, éd.), Edinburgh : T. & T. Clark ; New York : Ch. Scribner's Sons, 1953, vol. VII, pp. 428-433.
[2] Jean Markale, *La Femme celte*, p. 138.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Fêtes celtiques*, pp. 86-87.
[4] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 41.
[5] *Op. cit.*, pp. 24-25.

kaunakès frangé », tend un bras muni de l'anneau du pouvoir royal vers Annubanini le roi des Lullubi[1] et tient de l'autre le bout d'une corde qui lie deux prisonniers du registre supérieur et six autres du registre inférieur, tous nus, les mains liées derrière le dos. À droite d'eux il y a une inscription akkadienne et au-dessus du roi et de la déesse on aperçoit l'étoile à huit branches de la déesse Ishtar[2] (fig. VIII). L'un des bas-reliefs du site de Naqch-é Rostam (situé à environ 5 km au nord-ouest de Persépolis) représente également l'investiture du roi sassanide Narseh qui reçoit l'anneau du pouvoir royal de la main de la déesse Anâhitâ, tandis que sur la même falaise un autre relief représente le roi Chapour recevant cet anneau d'Ahura Mazda (fig. IX). Il est aussi à remarquer que dans *L'Épopée de Gilgamesh*, la mère du héros est présentée comme une omnisciente : « La mère de Gilgameš, omnisciente, s'adressa à lui[3] », et chez Gorgâni, tout comme chez les auteurs de *Tristan*, la mère de Wîs, de Râmîn et d'Iseut a un rôle déterminant.

Iaroslav Lebedynsky souligne que toutes les sociétés indo-européennes anciennes qui nous sont connues étaient de type patriarcal. Cependant, « ceci n'empêchait nullement certaines d'entre elles d'accorder à la femme des fonctions éminentes (par exemple dans le domaine religieux), une certaines autonomie économique, voire même un rôle politique et — beaucoup plus rarement — une place sur le champ de bataille[4]. » Le patriarcat dans la société grecque était à tel point rigide et intolérant que l'accès aux temples même des déesses était interdit aux femmes. Achille Tatius fait allusion à cette interdiction dans le roman de *Lucippé et Clitophon* (IIIe siècle après Jésus-Christ). Il écrit que le temple d'Artémis était autrefois inaccessible aux femmes et si une femme y entrait, la mort était son châtiment[5].

En ce qui concerne le monde des peuples scythiques, pour être plus précis, les Alains et les Ossètes, la religion était spécifiquement un domaine masculin et donc une affaire d'homme. Les femmes n'avaient souvent accès à la religion que dans un secteur très étroitement limité. Cependant chez une tribu scythique, les Sarmates, « les femmes semblent bien avoir joué un rôle important dans les cultes, comme en témoigne la découverte dans des tombes féminines d'objets clairement rituels (« autels » de pierre)[6]. » L'épopée narte à plusieurs reprises fait allusion aux femmes devins qui tenaient jadis « l'assemblée des mères »

[1] Le peuple montagnard originaire du sud du Kurdistan de l'Iran.
[2] Louis Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, E. J. Brill, 1966, p. 101. Voir aussi Roman Ghirshman, *op. cit*., pp. 51-52.
[3] *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Traduit de l'akkadien et présenté par Jean Bottéro, Paris, Gallimard, 1992, p. 221. Pour ce travail de recherche, cette édition sera l'édition de référence.
[4] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 149.
[5] Christine Prieto, *Christianisme et paganisme : la prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain*, p. 51.
[6] Iaroslav Lebedynsky, *op. cit*., p. 188.

et parlaient de ce qui arriverait aux gens dans l'avenir, elles déterminaient les événements qui devaient se passer[1].

Quant au monde celtique, bien que la religion des Celtes ait disparue avec eux, on sait que le nom de druide s'appliquait à une catégorie particulière de prêtres au sein de la classe sacerdotale. Selon la tradition celtique, l'incantation divinatoire est en grande partie un privilège féminin, car « les femmes n'ont pas accès au sacerdoce, hormis par le biais de la divination[2]. » D'après Thierry Luginbühl, les femmes ne semblent avoir eu accès qu'à des tâches relativement subalternes, comme celle de devineresse ou d'assistante pour l'exécution de certains rites. Il ajoute qu'il est possible que certains cultes, « comme celui de la Grande déesse (la Rigane gauloise ou la Brigit irlandaise), aient été pratiqués par des prêtresses sans assistance masculine[3]. » Mais, les recherches de Françoise Le Roux mettent en évidence que la femme celte pouvait dans un certain cas rejoindre la classe sacerdotale. Elle souligne cependant que la date la plus tardive des mentions de femmes à l'intérieur du sacerdoce druidique remonte au IIIe siècle :

> Dans les meilleurs morceaux des cycles irlandais et gallois, où la saveur païenne est la plus authentique, la poétesse (*banfile*) ou la druidesse (*bandrui*) sont des figures familières. Cela ne peut étonner dans un pays où, jusqu'au VIIe siècle, les femmes propriétaires d'un domaine étaient astreintes au service militaire au même titre que les hommes[4].

Or, la restriction ou l'interdiction imposée aux femmes par les lois patriarcales, est presque perceptible dans l'institution sacerdotale de toutes les religions monothéistes. Dans la hiérarchie ecclésiastique musulmane comme dans la chrétienne qui s'organise en prêtre, chanoine, évêque, archevêque, cardinal et pape, la femme n'a aucune place considérable ni prestigieuse. Dans les deux religions l'image de la femme se résume à deux figures antithétiques, celle d'Ève, la pécheresse et la tentatrice, et celle de Marie mère du Christ. Aux yeux des religions monothéistes, la femme est responsable du malheur originel de l'humanité : Ève se laisse séduire par le serpent, l'agent du diable, elle est donc la complice du diable au Paradis pour pervertir l'homme, et par conséquence elle incarne le diable sur terre. Il est intéressant de noter que les archéologues russes ont trouvé parmi les objets et les statues appartenant aux Scytho-alains, la statuette d'une déesse ailée (fig. X) et anguipède

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 503.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 37.
[3] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, p. 106.
[4] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 17.

dont les jambes sont en forme de serpent et qui tient à la main une tête humaine tranchée[1]. Elle évoque à la fois Mélusine de la littérature médiévale (fig. XI) et « la créature *mi-femme mi-serpent, femme jusqu'aux hanches, serpents au-dessous* à laquelle s'unit Héraklès dans la légende d'origine gréco-scythe[2]. »

Or, dans les deux romans, Iseut et Wîs sont comparées au serpent. Chez Béroul, Yvain le lépreux qualifie Iseut de « givre » (v. 1214) et dans un épisode du roman de *Wîs et Râmîn,* le roi Maubad dit à Wîs : « Tu étais à mes yeux, pareille à une lune ; et tu es devenue serpent et avilie parce que tu as trop recherché la bassesse. Je ne recherche plus ton amour, certes non ! » (Henri Massé, p. 240).

Ici il convient de rappeler que dans le monothéisme de Zoroastre, la femme n'est pas la responsable de l'expulsion de l'homme du Paradis et du malheur de l'humanité. Mais un démon féminin de l'impureté, nommé *Djahi* ou *Djahica*, est le complice de son père producteur, Ahriman, pour détruire le bonheur de l'homme sur terre. D'après la cosmogonie mazdéenne, à l'origine il existait la lumière infinie de même que les ténèbres infinies, mais séparés l'un de l'autre par un espace vide. Ahura Mazda, connaissant l'existence d'Ahriman et le combat qui allait avoir lieu, produit la création dans un état céleste qui existe spirituellement pendant trois mille ans. Mais, Ahriman, après avoir vu la lumière, s'élance contre elle et en créant les démons et les bêtes nuisibles prépare un combat. Ahura Mazda lui offre la paix qu'Ahriman refuse mais consent finalement à fixer une période de neuf mille ans pour une nouvelle lutte. Les premiers trois mille ans s'écoulent selon la volonté d'Ahura Mazda. Pendant la seconde époque de trois mille ans, la volonté d'Ahura Mazda et celle d'Ahriman s'entremêlent. Ahura Mazda est omniscient et il sait qu'Ahriman ne changera jamais sa nature destructrice. Alors, pendant les derniers trois mille ans, pour assurer la création, il commence à créer le monde matériel et l'homme. Ainsi pour paralyser Ahriman, il récite la formule sacrée et magique d'*Ahuvar* qui fait retomber Ahriman avec tous ses agents, serpent, scorpion etc. dans l'obscurité. Le chapitre trois du *Bundahišn* (8-10) raconte ensuite que la méchante Djahi arrive et crie au mauvais esprit :

> Lève-toi, notre père, car je produirai dans le monde un combat dont l'angoisse et le malheur frapperont Ohrmazd [Ahura Mazda] et les Amahrspands [Ameša Spenta]. […] Lève-toi, notre père, car dans ce combat je verserai tant de malheurs sur l'homme juste et le bœuf travailleur, que la vie ne sera pas désirable à cause de mon action, et j'anéantirai leurs âmes. Je

[1] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.),* p. 181.
[2] *Ibidem*.

> tourmenterai l'eau, je tourmenterai les plantes, je tourmenterai le feu d'Ohrmazd, je tourmenterai les créations d'Ohrmazd. Et elle répéta deux fois cette action mauvaise, de sorte que le mauvais esprit se réjouit et d'un saut quitta son attitude de confusion et baisa la tête de Jahi [Djahi], et cette impureté qu'on appelle la menstruation fut visible sur Jahi[1].

L'*Avesta* qualifie Djahi de sorcière, lubrique, et protectrice des pécheurs. Les textes pehlevis la qualifient de démon de la lascivité et de symbole de la prostitution, car lorsque le mauvais esprit lui cria : « Dis, quel est ton désir que je te l'accorde », elle cria au mauvais esprit : « C'est un homme que je désire, donne-le moi[2] ». Et Ahriman qui avait un corps de crapaud, pour provoquer le désir sexuel de Djahi se changea en un jeune homme de quinze ans et s'unit ainsi avec sa propre fille.

a-b. Figure médiévale de la femme

> La figure de la femme a été suffisamment diabolisée par la société médiévale pour que l'on puisse soupçonner derrière ce rejet aussi systématique quelques figures mythiques que l'Église aurait voulu condamner[3].

Ainsi, contre la misogynie des textes religieux et la règle masculine de la société moderne, il serait parfaitement compréhensible, comme l'indique Philippe Walter, que la femme médiévale ait cherché à conquérir des pouvoirs occultes pour compenser sa position d'infériorité. Dans les textes tristaniens, cette misogynie est moins lisible chez Béroul où il décrit Iseut comme étant la proie entre deux lions :

> Avis estoit a la roïne
> Qu'ele ert en une grant gaudine,
> Dedenz un riche pavellon :
> A li venoient dui lion,
> Qui la voloient devorer ;
> El lor voloit merci crïer,
> Mais li lion, destroiz de fain,
> Chacun la prenoit par la main. (vv.2065- 2072)

> Il semblait à la reine qu'elle se trouvait dans une grande futaie, sous une riche tente. Deux lions s'approchaient d'elle, cherchant à la dévorer. Elle voulait leur pitié mais les lions, excités par la faim, la prenaient chacun par une main.

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, pp. 15-16.
[2] *Op. cit.*, p. 16.
[3] Thierry Revol, *Représentations du sacré dans les textes dramatiques des XIe-XIIIe siècles en France*, p. 295.

En effet la scène du cauchemar d'Iseut pourrait être une allusion, à la fois à la situation d'Iseut entre deux hommes (Marc et Tristan), et aussi à la situation principale de la femme dans une société féodale fondée sur des lois masculine. On retrouve presque la même sympathie pour Wîs chez Gorgâni où il écrit :

> La femme est le gibier de l'homme ; c'est très facilement que l'homme s'en empare ; il la met aux liens de diverses manières, par espoir, désespoir ou serments solennels ; et de mille façon il montre sa tendresse, par douce flatteries ou suaves caresses ; lorsqu'il a fait tomber la femme dans le piège et qu'il a satisfait le désir de son cœur, libre d'incertitude et passion calmée, sa prière d'amour se transforme en dédain ; et tout en dédaignant, il élève la voix […] ; alors la pauvre femme est méprisable aux yeux de l'homme séducteur qui se détache d'elle ; la femme infortunée qui tomba dans le piège a accepté la honte et donné son honneur ; la pauvre femme est humble et l'homme est altier, contre elle ayant bandé l'arc de son arrogance et, dans sa cruauté, sans honte en face d'elle. (Henri Massé, pp. 119-120)

Mais contrairement à Béroul, Thomas considère Iseut comme une femme séduisante à cause de qui Tristan perd sa vie héroïque et sa jeunesse (v. 1470). De par la bouche de Kaherdin, il dit : « Des or vos purrez purchacer » (v. 361), et de par la bouche de Brangien :

> La malvesté que tant amez
> Sur Trisran aturnez vulez,
> Ja ço seit que Tristan n'i fust,
> Pire de lui l'amur eüst.
> Ne me pleing de la sue amur,
> Mais pesance ai e grant dolur
> De ço que m'avez enginné
> Pur granter vostre malvesté. (vv. 143-150)

> La méchanceté que vous adorez, vous voulez en rendre Tristan responsable. Or, si Tristan n'existait pas, vous seriez amoureuse d'un homme pire que lui. Je ne me plains pas de son amour mais ce qui me pèse et me fait très mal, ce sont vos manigances pour assouvir votre perversité.

On retrouve également les indices de la même misogynie dans le roman de *Wîs et Râmîn* où le poète écrit : « La femme est imparfaite » et « diverses ruses sont au pouvoir de la femme » (Henri Massé, p. 119). Maubad dans un épisode qualifie Wîs de sorcière, de démon, dont les complices sont la nourrice et Râmîn. Selon lui, ils « valent trois armées pour machiner des ruses ; si les démons venaient par milliers, en armes, ces trois sorciers l'emporteraient par leur astuces. » (Henri Massé, p. 213). Ainsi, avant de partir en guerre, il

enferme Wîs dans le « Caverne-des-démons » dont le gardien est Zerd. Ce dernier dit à Maubad :

> Qu'est donc la femme, enfin ! Pour que tu te lamentes si fort à cause d'elle, avec des pleurs sanglants ? Serait-elle Ahriman par sa sorcellerie, je n'aurai sous ma main nul être plus soumis, car vers elle nul vent ne trouvera sa route ; ni lune ni soleil ne luiront sur sa face et elle ne verra nulle âme en ce château — et cela jusqu'à ton retour de cette guerre. Donc je surveillerai cette belle sorcière ainsi qu'un vil avare pour son argent. (Henri Massé, p. 213)

Or, la pratique d'occultisme, selon Philippe Walter, permettait à la femme d'agir sur son époux, où de rétablir au moins symboliquement une certaine égalité ou même une supériorité dans le couple. Il souligne que « le domaine amoureux est celui où s'exprime le mieux cette revanche des femmes sur les hommes. Les recettes de magie amoureuses transmises de mère en fille sont bien présentes au Moyen Âge, aussi bien dans la réalité que dans la littérature[1]. » Un manuel de confesseur rédigé par l'évêque Burchard de Worms (965-1025) répertorie les pénitences infligés à la personne qui confesse pratiquer la sorcellerie : « As-tu fait comme font les femmes : elles prennent le sang de leurs règles, le mélangent à la nourriture ou à la boisson qu'elles donnent à leur mari pour que celui-ci s'enflamme davantage pour elle ? Si oui : cinq ans de jeûne[2]. » D'après Philippe Walter,

> le sang humain (surtout le sang menstruel) passe pour un puissant aphrodisiaque et un médicament très efficace. Le sperme et les testicules réduits en poudre (on les obtient en s'adressant à un bourreau) possèdent le même pouvoir. Au Moyen Âge, on parlait des « coupes d'Yseut » qui favorisaient la passion amoureuse. Il s'agissait de mixtures qui contenaient les organes génitaux d'animaux « lubriques » (le porc, le chien ou l'âne) ou bien le sperme, l'urine et le sang humains[3].

Contrairement au texte de Burchard de Worms qui donne la recette pour enflammer un mari, pour éteindre les ardeurs d'un mari qu'on ne l'aime plus un texte persan conseille : « Si une femme désire que son époux la répudie, elle prend l'eau du lavage mortuaire d'une servante noire, la verse dans du thé et le fait boire à son époux, sans qu'il s'en doute ; dans le même but, on emploie aussi l'urine de singe. » Dans les textes populaires persans, l'utilisation

[1] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 77.
[2] Cité par Philippe Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, pp. 125-126.
[3] *Op. cit.*, p. 126.

de ce type de sorcellerie est souvent attribuée aux sorcières juives[1], mais pour Ferdowsi les Touraniens (les Scythes nomades de l'Asie centrale) sont les maîtres des pouvoirs magiques et des pratiques funestes en Iran[2].

Comme l'indique Philippe Walter, parmi tous les textes tristaniens, c'est incontestablement Béroul qui offre les éléments les plus intéressants sur les croyances magiques que recèle le *boivre* d'amour. Le savant ajoute :

> Il ne suffit pas en effet de constater que l'on se trouve là devant le témoignage d'une magie noire ou blanche. Il faut également reconstituer le contexte à la fois médical et « scientifique » de ce rite et le replacer dans l'ensemble des croyances relatives à la magie amoureuse[3].

Or, dans *Tristan et Iseut* et *Wîs et Râmîn*, la mère d'Iseut et la nourrice de Wîs sont magiciennes. La nourrice connaît l'enchantement et l'alchimie, et la reine d'Irlande connaît les recettes d'amour à base de végétaux. Dans l'imaginaire médiéval, la sorcellerie est transmissible par les liens de parenté. Si la mère est sorcière, la fille le sera[4]. Philippe Walter indique que la magie occulte s'apparente tout à fait à la sorcellerie qui se développe surtout à partir de la fin du Moyen Âge dans toute l'Europe. Il en déduit qu'Iseut et sa mère seraient bien les ancêtres des sorcières puisqu'elles connaissent les vertus des herbes et le secret des boissons d'amour[5].

Mais par les indications que donne Hérodote sur les Scytho-alains, il serait fort probable que les Énaréens soient les ancêtres de ce type de sorciers dans le monde indo-européens et plus précisément en Irlande et sur le plateau d'Iran. En effet, les Énaréens qu'Hérodote qualifie « hommes-femmes » ont le pouvoir de divination et pratiquent la sorcellerie. Geo Widengren précise qu'Énaréens désignent seulement des femmes sorcières car, l'étymologie iranienne du mot est *a-nar* qui signifie « non-homme[6] ».

Il est remarquable de noter que, dans la légende de *La Razzia des vaches de Cooley*, c'est une femme (Fedelm) qui prédit au roi Ailill et à la reine Medb, le résultat de la guerre et la fin tragique de Cuchulainn :

> Fedelm la prophétesse, comment vois-tu notre armée ?

[1] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 312.
[2] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 150.
[3] Philippe Walter, Philippe Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, p. 126.
[4] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, p. 390.
[5] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 78.
[6] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 190.

« Je vois du pourpre sur eux, je vois rouge.
Je vois un homme blanc qui fera de nombreux jeux,
Avec une foule de blessures dans sa belle peau ;
La lumière du héros est au sommet de sa tête ;
Une assemblée de triomphe est sur son front.
[…]
Le sang dégouttera de la peau des héros ;
Le souvenir en restera longtemps.
Il y aura des corps hachés, des femmes pleureront
A cause du Chien du forgeron que je vois[1]. »

Il est aussi probable qu'Hérodote confonde l'Énaréen avec le chaman, car il signale que la religion scythe combine un fond théologique de type iranien, donc indo-européen, avec des pratiques chamaniques[2] :

> Les énarées [Énaréens] et autres « devins » sont, dans toute la description hérodotéenne de la Scythie, les seuls candidats possibles au titre de « chaman ». Or, il est impossible de parler de « chamanisme » sans ce personnage essentiel[3].

Les définitions d'Hérodote sur les devins travestis en femmes, évoquent à la fois l'Énaréen et le chaman sibérien qui se déguise parfois en femme ou porte des symboles féminins afin de réunir, probablement, en lui les deux principes opposés de l'homme et de la femme. Geo Widengren rappelle que le changement de sexe est un phénomène courant chez les peuples qui connaissent le chamanisme, et c'est précisément pourquoi les Énaréens ont le droit de faire remonter leur art à une déesse qu'Hérodote mentionne :

> Les Énaréens, ou hommes-femmes, affirment qu'Aphrodite leur a donné le pouvoir de divination. Ils pratiquent cet art à l'aide d'écorce de tilleul. Ils coupent l'écorce de tilleul en trois morceaux, la tressent à travers leurs doigts, la relâchent et prononcent leur arrêt[4].

D'après Hérodote, les Alains ont aussi un procédé original de divination par les baguettes. Et ce procédé de divination correspond à ce qu'il rapporte des Scythes :

---

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, pp. 64-65.
[2] Le chamanisme est le nom donné à des pratiques et de conceptions propres à certaines religions dans lesquelles intervient au travers de rituels souvent spectaculaires un médiateur, appelé chaman. Le chamanisme n'est pas, à proprement parler, une religion, mais un ensemble de pratiques magico-religieuses et de méthodes extatiques et thérapeutiques dont le but est d'obtenir le contact avec l'univers parallèle mais invisible des esprits et l'appui de ces derniers dans la gestion des affaires humaines. Le chaman, au terme de son initiation, acquiert la capacité de voyager par l'esprit sur la terre, dans le ciel et dans le monde souterrain. Il pratique l'extase et la transe. Il a des dons de devin et de guérisseur. Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, p. 99.
[3] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 194.
[4] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 190.

> Ils [Les Alains] réunissent des baguettes d'osier droites, puis les séparent à un moment précis en faisant des incantations secrètes, et discernent ainsi clairement l'avenir[1].

Pline indique lui-même que, chez les Gaulois, les branches ou les feuilles de verveine servaient à tirer les sorts et à prédire l'avenir :

> Certains ne distinguent pas (deux espèces d'herbes sacrées) et n'en font généralement qu'une seules, l'une et l'autre ayant les mêmes propriétés. Les gaulois tirent les sorts avec l'une et l'autre en chantant des incantations. Mais ce sont divagations de mages[2].

Or, certains savants pensent même que la femme a été le plus ancien chaman[3]. Le terme de chaman est d'origine toungouse et signifie sorcier, et celui qui pratique le chamanisme est de toute évidence un sorcier ou un magicien. Selon les représentations religieuses qui existent chez une série de peuples d'Asie, le chaman pouvait prophétiser l'avenir et informer des malheurs qui approchent. Il est capable de chasser les mauvais esprits[4]. Le chaman se distingue par son costume et les accessoires qu'il utilise : bâton, miroir, tambourin et grelot. Il est intimement lié à l'animal, « qui peut être son messager, sa monture pour le voyage cosmique, ou son incarnation. Les esprits zoomorphes jouent un grand rôle dans l'ensemble du système chamanique[5]. » Attesté dans une vaste aire géographique, le chamanisme était « l'arme offensive » des habitants des hauts plateaux de l'Asie centrale, ceux des grandes steppes et ceux de la forêt sibérienne, contre l'univers inconnus et menaçant qui les entourait[6]. Les ethnographes attestent même qu'un type de chaman autochtone existait en Grèce au Ve siècle avant Jésus-Christ[7]. Iaroslav Lebedynsky mentionne :

> L'histoire la plus ancienne des Scythes s'inscrit dans un cadre géographique beaucoup plus vaste que le territoire de la Scythie classique, entre le centre de l'Asie, le Moyen-Orient et les Balkans. Bien que des sources à la fois grecques et orientales nous en donnent les grandes lignes, elle pose encore un certain nombre de questions très controversées[8].

---

[1] Cité par Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 32.
[2] Cité par Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 62.
[3] Jean-Paul Roux, « Le Chaman », dans *Le Monde du sorcier*, p. 208.
[4] Grigori Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, pp. 84-85.
[5] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 195.
[6] Jean-Paul Roux, art. cit., p. 208.
[7] Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, p. 100.
[8] Iaroslav Lebedynsky, *op. cit*., p. 14.

D'après les données historiques, bien avant les invasions mongoles, un vaste territoire de la grandes steppe eurasiatique, étendue d'ouest en est de la plaine hongroise et des bouches du Danube à la Mongolie et à la Mandchourie était l'ancien royaume des cavaliers iranophones, c'est-à-dire les Scythes. Les premières sources à mentionner des Scythes sont des textes assyriens de la première moitié du VIIe siècle avant Jésus-Christ. Sur le plan archéologique, les premiers Scythes se manifestent par un certain nombre de marqueurs, dont les trois plus typiques sont l'armement, le harnachement du cheval, et l'art animalier[1]. D'après Marion Sabourdy, le plus bel héritage de ces « barbares » raffinés est l'art animalier, stylisé et puissant, qui orne les bijoux et les armes de leurs morts :

> Un art du mouvement, multipliant les scènes d'affrontement entre félins, chevaux ou créatures fantastiques. Il inspira jusqu'aux artistes de notre haut Moyen Âge, qui reprirent les entrelacs typiques des peuples des steppes[2].

L'historien Ibn-al-Athir écrit qu'au XIIIe siècle, les Mongols ont longtemps essayé de convaincre les alliés turcophones des Alains de les chasser des steppes :

> Nous sommes de la même race que vous, mais ces Alains ne sont pas des vôtres, et vous n'avez pas de raison de les aider ; votre foi n'est pas semblable à leur foi ; et nous jurons que nous ne vous attaquerons pas, mais nous vous apporterons de l'argent et des vêtements, autant que vous en voudrez ; laissez-nous seuls avec eux[3].

Iaroslav Lebedynsky à la suite des recherches de Karl Meuli (dès les années 1930) qui avait privilégié la piste « chamaniste » dans l'interprétation de la religion des Scythes, souligne que certaines des caractéristiques du chamanisme altaïque ont des analogies dans les cultures scythiques :

> L'orientation animalière de l'art « scytho-sibérien », l'usage abondant de grelots, la rhabdomancie des « devins », les fumigations de chanvre, l'effémination des énarées, sont des éléments qui donnent une certaine consistance à l'hypothèse d'un chamanisme scythique[4].

---

[1] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 14 et 20.
[2] Marion Sabourdy, « Sarmates. Les dragons de la steppe », dans *Sciences et Avenir*, n° 163, juillet-août, 2010, p. 50.
[3] Cité par Vladimir Kouznetsov et Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 121.
[4] Iaroslav Lebedynsky, *op. cit*., p. 195.

Dans la Bible, quelques textes du prophète Jérémie, évoqueraient l'invasion de ces cavaliers venus du Nord : « Voici les chars, voici les tireurs à l'arc ! Toutes les villes prennent la fuite. » (4, 29). « Je vais envoyer contre vous une nation qui vient de loin, une nation invincible, une nation des plus anciennes, dont la langue vous est inconnue et les mots incompréhensibles. Ses flèches sèment la mort, elle n'a que des soldats d'élite ; elle dévorera tout. » (5, 15-17). « Un peuple arrive d'un pays du nord ; une grande nation se met en route depuis le bout du monde. Ses soldats brandissent l'arc et le sabre, ils sont sauvages et sans pitié. Ils font autant de bruit que la mer quand elle mugit. Ils sont montés sur des chevaux et rangés pour la bataille en ordre parfaits ; et c'est contre toi, Sion ! » (6, 22-23).

L'*Avesta* en plusieurs occasions fait également allusion aux Scythes sous le nom de Touras (ou les Touraniens) dévastateurs, et rappelle que ces cavaliers nomades ne respectaient rien de sacré. Zoroastre dans le *Yašt* 18 dit : « Lorsque me poursuivaient les Touras aux chevaux rapides (*âsuaspa Tûra*) pleins de jeunesse[1]… » En effet, d'après l'*Avesta*, les Touraniens et les Iraniens étaient de la même race (Aryen), mais les Touraniens, après l'invitation de Zoroastre au monothéisme, continuaient d'adorer les multiples dieux, c'est-à-dire les *daêva* et « ces gens étaient appelés *daêvayasna* (adorateurs des démons) par les zoroastriens[2]. » D'après le *Vendidad*, les daêvayasna, se rencontraient après le coucher du soleil dans les *dakhma* (tours du silence ou cimetières)[3] et mangeaient de la chair des cadavres :

> En ces cimetières… qui sont ici sur la terre, creusés par creusement, où les hommes morts sont couchés,
> Là est le daêva, là l'adorateur de daêvas, là l'assemblée en compagnie des daêvas, là la rencontre avec les daêvas, là se réunissent les daêvas pour en frapper cinquante.
> Eux, les daêvas, mangent dans ces cimetières et s'y soulagent de même que dans cette existence physique vous, les hommes, faites cuire une nourriture fermentée et mangez de la chaire fermentée…
> En ces cimetières se réunissent les hommes les plus nuisibles, après le couchez du soleil[4].

Les informations qu'Hérodote rapporte sur des certains peuples scythiques affirment les donnés de *Vendidad*. Hérodote écrit que les Massagètes (les Scythes nomades entre la mer

[1] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 57.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 137.
[3] Les zoroastriens pour ne pas souiller la terre n'enterraient pas les morts, mais les laissaient exposés dans les tours du silence, où ils étaient dévorés par les vautours. De nos jours les tibétains bouddhistes pratiquent encore ce rituel pour les morts.
[4] Cité par Geo Widengren, *op. cit.*, p. 138.

d'Aral et la mer Caspienne) passaient non seulement pour tuer leurs vieillards, mais aussi les manger :

> Ils ne fixent pas de limite à la durée de leur vie, mais lorsqu'un homme touche à l'extrême vieillesse, tous ses proches se rassemblent et l'immolent en même temps qu'un certain nombre de têtes de bétail, puis ils font cuire les chairs et en font un festin. C'est là pour eux la fin plus heureuse qu'on puisse avoir. Ils ne mangent pas l'homme mort de maladie, mais ils le mettent en terre et jugent bien malheureux qu'il n'ait pas atteint l'âge d'être sacrifié[1].

Georges Dumézil mentionne que dans les légendes sur les Nartes, les Aleg sont réputés pour tuer leurs vieillards. Ils prenaient la décision dans une assemblée qu'on appelle l' « assemblée du meurt des vieux » et puis jetaient le vieillard du haut de la montagne dans la vallée du Zelenčuk (Zelentchuk). Le savant ajoute que chez les Ossètes il existe encore « plusieurs saynètes en vers » qui décrivent l'angoisse des vieillards devant l'exécution qui les attend. Les textes racontent que les Nartes avaient l'usage d'attacher les gens très vieux dans un berceau comme un petit enfant et pour l'endormir lui chantaient le chant du berceau :

> Dors, dors, mon petit papa.
> Les Nartes sont partis en expédition.
> Quand ils reviendront, je te ferai manger de leur gibier.
> Mais si tu ne dors pas, mon petit papa,
> Je te ferai porter par eux chez les Aleg[2].

D'après l'*Avesta* et le *Châh-Nâmeh*, l'hostilité entre Iraniens et Touraniens vient du fait que le roi mythique Feridoun (Trita avestique) divise le monde en trois parties et le partage entre ses trois fils : Selm, Tour et Iradj. Il donne à Selm le pays de Roum et l'occident, à Tour le Turkestan et la Chine, d'où le nom de Touraniens, et met finalement sa couronne sur la tête d'Iradj et lui confie l'empire de l'Iran[3]. Comme l'indique Joël H. Grisward, les trois frères sont en effet les incarnations de trois fonctions sociales de la société

[1] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 147.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 503.
[3] Une variante du thème du partage du monde se trouve dans la Genèse (9, 18-29). Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet, Cham étant le père de Chanaan. D'après le récit biblique, Noé but du vin et s'enivra et se mit nu dans sa tente. Cham vit la nudité de son père et donna nouvelle à ses deux frères qui ne regardèrent pas la nudité de leur père et la couvrirent. Noé sortit de l'ivresse et apprit ce qu'avait fait son fils puîné, et dit : « Maudit soit Chanaan ! Il sera l'esclave des esclaves de ses frères ! » Et il dit : « Béni soit le Seigneur, dieu de Sem, et Chanaan sera son esclave ! Que Dieu dilate Japhet, et qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Chanaan soit leur esclave ! ». Les trois fils de Noé engendrent, en gros, les hommes noirs (Cham), les jaunes (Japhet) et les blancs (Sem). Selon l'historien persan Bal'ami, après le maudit de Noé, tous les hommes du pays de Cham devinrent noirs. Les Turcs, les Slaves, et Gog et Magog, avec quelques autres peuples inconnus, descendent de Japhet. Georges Dumézil, *op. cit.*, pp. 934-935.

aryenne. Dans cette répartition fonctionnelle Selm incarne la richesse, Tour le guerrier et Iradj la loi et la religion[1]. Ainsi, Iradj sera le roi et ses descendants régneront sur les descendants de Selm et Tour. Mais le récit ne s'arrête pas là. Frustrés, les deux frères aînés supportent mal de se voir ainsi déshérités. Ils jalousent Iradj et finalement cherchent un moment favorable et le tuent.

Dans le *Châh-Nâmeh*, les guerres incessantes des Iraniens et des Touraniens dont le roi est Afrâsyâb (Franrasyan avestique) résultent de ce partage. Le Touran de l'épopée comprenait en fait le Turkestan, l'Ouzbékistan le Kirgizistan d'aujourd'hui. Plusieurs passages de l'épopée nationale indiquent assez précisément la route classique des invasions touraniennes, de l'Oxus (l'Amou-Daria) au sud de la mer Caspienne par Damghan, Gorgân, Sari et Amol (localités qui subsistent aujourd'hui) : « C'est là le seul chemin par lequel les maux se répandent dans l'Iran, de province en province ; … la route de Khârezm a toujours servi de passages aux Turcs[2]. » Gorgâni lui aussi fait allusion aux guerriers invincibles du sud-ouest de la mer Caspienne :

> La terre de Daïlam [Daïlaman] est un lieu fortifié ; on y voit légions de Guîls[3], de Dailamis ; ceux d'entre eux qui sont des archers, dont la nuit sombre, de loin frappent les gens en poussant des clameurs ; plusieurs d'entre eux envoient flèches et javelots, traversant de leurs coups cuirasse et casaquin ; au moment du tumulte, ils lancent javelot, tout comme de très loin l'archer lance une flèche ; au moment du combat, ils semblent des démons et le monde devient dévasté sous leurs mains… (Henri Massé, p. 456)

Il convient aussi de noter que, dans le *Châh-Nâmeh*, les provinces de Guilan et Mazandaran sont les séjours favoris des démons (dîvs), qui « recourent naturellement à la magie : par exemple, leur roi se transforme en rocher[4] ». C'est dans ces régions que Rostam affronte les géants (*dîv*) comme Arjeng, Akvan et Dîv Blanc. L'histoire du combat de Rostam avec le dîv Akvan serait intéressante de noter. Le dîv Akvan, sous le déguisement d'un onagre sauvage, fait ravage dans le troupeau de chevaux du roi Key Khosrow. Le roi fait venir Rostam pour chasser le dîv. Rostam, à cheval, attaque l'onagre, mais chaque fois qu'il s'élance contre lui, l'onagre disparaît. Fatigué, Rostam s'endort près d'une source. Alors le

[1] Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale, Structure trifonctionnelles et mythes Indo-européens dans le Cycle des narbonnais*, p. 40.
[2] Cité par Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 150.
[3] Les habitants de la province de Guilan. Cette région a longtemps résisté non seulement contre les Arabes mais encore à des princes iraniens. Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 476.
[4] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 178.

dîv soulève le sol sur lequel il est couché, et quand Rostam s'éveille, il se trouve entre ciel et terre, porté par Akvan. Le dîv lui donne le choix d'être jeté à la mer ou sur la montagne. Rostam, bien entendu, préfère être jeté à la mer, mais, comme il sait que les dîvs font le contraire de ce qu'on leur demande, il le prie de le jeter sur la montagne. Par conséquent, le dîv le jette à la mer. Rostam gagne la côte à la nage et revient, après une autre aventure, à l'endroit d'où Akvan l'avait enlevé. Là, le dîv apparaît de nouveau, prêt à la lutte cette fois. Rostam le prend dans son lacet et le tue à coups de massue[1].

Or, examinant les donnés d'Hérodote sur les Scythes, Jean-Paul Roux distingue deux classes de sorciers : ordinaires, hermaphrodites[2] ou homosexuels. Chez ces derniers « la vie sexuelle tient une grande place, comme il semble bien que ce soit le cas chez les chamans ultérieurs[3]. » Le texte pehlevi de *Mênôk-i Khrat* « esprit de raison ou sagesse » écrit : « Ahriman l'ennemi produisit les démons, les esprits menteurs et puis les sorciers en exerçant l'acte homosexuel sur lui-même[4]. » Concernant l'acte homosexuel, un autre texte pehlevi écrit qu'il y a deux choses qu'aiment les démons, ce sont la pédérastie (homosexualité) et le chant[5].

Dans un passage du roman de *Wîs et Râmîn*, Maubad reproche Chahrou de garder Wîs à Mâhâbâd (la Médie) dont les hommes sont réputés d'avoir pratiqué l'homosexualité, ou sont tous les amateurs des femmes :

> Je ne veux point qu'elle demeure à Mâhâbâd, parce que là tous sont jouisseurs [homosexuels] — jeunes et vieux ; ils s'y adonnent tous à l'amour de la femme ; les jeunes, plus encor, sont amateurs de femmes et pour les conquérir sont fertiles en ruses ; sans cesse, à les séduire ils mettent leur talent ; et ils n'ont en l'esprit que beauté féminine. (Henri Massé, p. 42)

Hérodote mentionne que les Scythes de l'est de la Caspienne avaient l'égalité de sexes. Si un homme marié pratiquait la communauté des femmes, celles-ci lorsque leurs maris

[1] Arthur Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne*, pp. 62-63.
[2] Dans la mythologie grecque, Hermaphrodite est le fils d'Hermès et d'Aphrodite, comme son nom indique. Il est un jeune homme d'une rare beauté. Un jour il se baigne dans une source de Carie et Salmacis, la nymphe (divinité féminine de la nature chez les grecs) de la source s'éprend de lui. Elle étreint le jeune homme contre elle et supplie les dieux d'être unie à lui pour toujours. Son vœu est exaucé et tous deux ne forment plus qu'un seul être bisexué, à la fois mâle et femelle. Voir Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 152.
[3] Jean-Paul Roux, « Le Chaman », p. 211.
[4] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 199.
[5] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 187. Ce texte raconte comment Ahriman avala Tahmourès (le héros légendaire de l'Iran), et le roi Yima par ruse retira le corps du héros de son estomac. Par une chanson, il attira d'abord Ahriman et lui dit : « Nous nous amuserons l'un avec l'autre ». Ahriman se réjouit de ses paroles, et le roi conclut avec lui l'accord suivant : « Accorde-moi d'abord un vœu que j'ai, après cela je mettrai mon corps à ta disposition ». Ahriman fut satisfait de cette proposition, il se renversa et se courba au même instant. Alors Yima enfonça sa main dans le derrière du démon et retira Tahmourès de son estomac, il posa à terre ce mort et s'enfuit devant le maudit Ahriman. *Ibidem*.

étaient longtemps absents n'hésitaient pas à coucher avec leurs esclaves[1]. Hérodote mentionne également que chez certains nomades scythiques, les femmes montaient à cheval, tiraient à l'arc et lançaient le javelot depuis leur cheval. Ce phénomène est particulièrement bien documenté chez les Sarmates que les auteurs classiques ont associé à partir du Ve siècle avant Jésus-Christ à la légende des Amazones. Iaroslav Lebedynsky souligne aussi que le terme Amazone évoque sans aucun doute un composé « ama-jan, ama-zan » qui en iranien signifie femme puissante[2]. Gordâfarid, l'héroïne du *Châh-Nâmeh* qui lutte déguisée en homme avec le héros Sohrâb, serait probablement une Amazone : « C'était une femme qui ressemblait à un brave cavalier et qui s'illustrait toujours dans la guerre ; son nom était Gordâfarid et personne n'avait jamais vu homme combattre comme elle[3]. »

Dans un autre passage Gorgâni fait allusion à la princesse sorcière de Marv (Merv ou l'actuelle Mary au Turkménistan) qui s'appelle Zerrîn-Guis, c'est-à-dire, « Belle aux cheveux d'or ». C'est elle qui révèle à Maubad que les amants sont dans le Château inaccessible et mènent une vie de délice. Zerrîn-Guis possède un haut niveau de connaissances dans la pratique de la magie. Gorgâni écrit : « Devenue soleil de beauté par sa face ; son esprit lui donnait la maîtrise en magie ; elle était si savante en la sorcellerie qu'elle faisait fleurir de l'acier les tulipes » (Henri Massé, p. 231). Dans un autre passage le poète écrit :

> Or donc elle savait, Zerrîn-Guis la sorcière, que Wîs pouvait guérir les douleurs de Râmîn, qu'en pensant à Wîs il pleurait, gémissait et, comme un insensé, parcourait les montagnes, et qu'ayant pris chemin difficile et lointain, il n'en viendrait quayant découvert son dictame.
>
> (Henri Massé, p. 232)

Selon le récit, Zerrîn-Guis, par son origine est la fille du grand *Khâqân* (le titre qui sert à désigner les souverains d'origine altaïque ou turco-mongole). Cependant, la couleur des cheveux de Zerrîn-Guis la rapproche plutôt des Scythes, voire des Alains qui, à partir du VIIe siècle avant Jésus-Christ, avaient occupés d'immenses territoires du Danube à la Chine occidentale. Hérodote décrit que les Alains sont « beaux avec les cheveux tirant sur le blond[4] ». Un récit épique ossète a conservé un rite funéraire dans lequel les femmes en deuil s'arrachaient leurs cheveux d'or. Traduit par Georges Dumézil le texte raconte :

[1] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 24.
[2] Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, mythes et réalités des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, Paris, Éditions Errance, 2009, p. 12.
[3] Gilbert Lazard, *Ferdowsi, Le Livre des rois*, p. 90.
[4] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 32.

> Le vent apportait par touffes des cheveux d'or et il tombait une bruine de sang ! C'était donc que, là-bas, les femmes de Sajnäg Äldar s'arrachaient les cheveux et se déchiraient les joues[1].

Une légende narte raconte que les sept frères de la maison de Donbettyr, c'est-à-dire le génie des eaux qui habitaient au fond de la mer, avaient trois sœurs belles dont leurs chevelures étaient brillantes comme l'or[2]. Une autre légende raconte comment la princesse Satana aux cheveux d'or, dont sa simple apparition « changeait la nuit en jour lumineux », pour empêcher son mari de partir en expédition, par la magie fait tomber une épaisse couche de neige dans une seule nuit[3]. Satana était la mère de cent héros et les Nartes, pour son esprit et sa beauté, la « célébrait comme la Souveraine d'Or[4]. » Un des épisodes de *Châh-Nâmeh* raconte également qu'une sorcière touranienne pour paralyser l'armée iranienne provoque une tempête de neige et de vent[5].

Un passage de *La Razzia des vaches de Cooley* raconte que la reine Medb rencontre une belle fille dont les lèvres étaient aussi rouges que « le cuir du pays des Parthes », qui avait des cheveux longs et dorés avec trois tresses enroulées autour de sa tête. Assise sur un char, cette fille, tenait dans sa main droite une broche en laiton avec sept pièces d'or rouge. Elle dit à la reine qu'elle s'appelle Fedelm, la prophétesse de Sîd Cruachan[6] et une esclave de la maison de Medb, et qu'elle a le pouvoir de réunir les quatre royaumes d'Irlande à côtés de Medb pour qu'ils aillent en pays ulate enlever les vaches de Cooley[7].

Il est aussi intéressant de rappeler que dans le roman de *Tristan* et selon la version d'Eilhart Von Oberg, le roi Marc, pour se débarrasser de ses barons qui le pressent de se marier, annonce qu'il n'épousera que la fille qui a des cheveux d'or semblables à celui qu'une hirondelle vient d'apporter :

> Il [Marc] se demandait avec angoisse ce qu'il pourrait inventer pour dissuader avec bienséance les seigneurs. […]. À ce moment, deux hirondelles qui étaient entrées par une fenêtre se

[1] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 198.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 26.
[3] *Op. cit.*, p. 49.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 581.
[5] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 179.
[6] Selon Christian Guyonvarc'h, le *Sîd* signifiant « paix » désigne l'Autre Monde celtique et l'irlandais est la seule langue celtique qui a gardé une dénomination spécifique de l'Autre Monde. Cet Autre Monde est généralement localisé de trois façons : 1° par-delà la mer des îles lointaines ; 2° dans des lacs ; 3° sous des collines ou dans des tertres. « Autrement dit, l'Autre Monde est, dans la conception celtique, non seulement localisé dans des îles lointaines à l'ouest ou au nord du monde, mais aussi omniprésent. Le *Sîd* de Cruachan dont il est question dans le texte est compris ici comme étant la demeure princière d'un personnage dont le statut, réel ou supposé, débordait largement de l'Autre Monde sur le monde terrestre ». *La Razzia des vaches de Colley*, p. 300.
[7] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley, récit celtique irlandais*, p. 38.

> mirent à se donner des coups de bec. Le seigneur s'en aperçut et les regarda faire d'un air grave. À ce moment — retenez bien ce fait, car il est véridique — les deux oiseaux laissèrent échapper un cheveu. […]. Sachez quelle est ma volonté : si elle ne peut devenir mon épouse, il n'y a sur terre aucune femme que je veuille prendre. Je préfèrerais séjourner éternellement en enfer. Sachez-le bien ! (*Tristrant et Isald*, pp. 69-70).

En effet, l'insistance du roi sur les cheveux d'or de sa future épouse met en évidence la rareté des filles aux cheveux dorés à l'époque, au moins, dans le royaume de Marc. Tristan jure de trouver cette demoiselle et à l'instar de Jason à la recherche de la Toison d'or, il équipe une nef et aborde en Irlande où il a déjà rencontré Iseut la Blonde. Il est aussi intéressant de noter que, la dernière phrase de Marc « Je préfèrerais séjourner éternellement en enfer », est en contradiction avec le christianisme qui dit qu'il vaut mieux de rester dans le célibat que de se marier. Cette phrase évoque plutôt les enseignements de Zoroastre qui méprise le célibat et conseille le mariage à ses fidèles. Pour les zoroastriens, l'union conjugale a, tout d'abord, une importance religieuse et « en se soumettant au joug matrimonial, le fidèle assure à son âme la béatitude éternelle et se ménage une heureuse issue sur la vie future[1]. »

Alors, en s'appuyant sur les informations données par Hérodote sur les Scytho-alains et les récits authentiques de ces peuples, l'hypothèse de ce travail de recherche est de considérer les Énaréens comme les ancêtres à la fois d'Iseut la Blonde et de sa mère, de Zerrîn-Guis et de la nourrice de Wîs. Cette recherche commencera par passer en revue l'épisode du philtre d'amour et celui du talisman tels qu'ils se présentent dans les textes tristanien et dans le roman de Gorgâni.

b. Sens et valeur du philtre d'amour

On ne peut conter l'histoire de Tristan et Iseut sans faire intervenir le philtre. Comme motif central du récit, le philtre soulève des questions d'une importance primordiale pour la compréhension des romans. Pour Denis de Rougemont cette boisson magique est l'alibi de la passion qui permet aux malheureux amants de dire : « Vous voyez que je n'y suis pour rien, vous voyez que c'est plus fort que moi[2]. » Selon lui, l'intervention du philtre est une chose nécessaire pour que les auteurs puissent cacher la vraie nature incontrôlable de la passion derrière l'aspect fatal de la boisson magique :

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 51.
[2] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 50.

> Le sens réel de la passion est tellement effrayant et inavouable, que non seulement ceux qui la vivent ne sauraient prendre aucune conscience de sa fin, mais que ceux qui la veulent dépeindre dans sa merveilleuse violence se voient contraints de recourir au langage *trompeur* des symboles[1].

Le récit raconte que Tristan, le neveu du roi Marc, est le héros de la Cornouailles parce qu'il tue le Morholt le géant d'Irlande qui réclamait un tribut de jeunes gens. Blessé par la lame empoisonnée du géant, il est guéri par la reine d'Irlande et sa fille Iseut la Blonde. Plus tard, Tristan tue un dragon qui dévastait l'Irlande et demande Iseut en mariage pour son oncle. Mais pendant la traversée vers la Cornouailles, ils boivent par mégarde un philtre d'amour destiné aux futurs époux. Ils sont aussitôt attirés l'un vers l'autre par la force d'un désir inexorable. Par la suite, le philtre apporte le mensonge, la trahison, la souffrance. Bannis du royaume paradisiaque de la Cornouailles les amants subissent une vie d'amertume qui s'aboutit finalement à une double mort.

Le terme de *philtre* est d'origine grecque et vient du verbe *philein* qui signifie « aimer ». Le terme n'entre dans le vocabulaire français qu'à la fin du XIVe siècle[2]. Le texte de Béroul ou la « version commune » parle de « Li lovendrins, li vin herbez » (v. 2138) ou du terme de *poison* « En ai perdu par la poison » (v. 2206). Christian- J. Guyonvarc'h souligne :

> Le vin n'est pas, dans les origines, une boisson celtique. Mais ici il a pour particularité d'être du « vin herbé ». On ne saurait mieux signifier sa nature exacte, même sans en indiquer la recette[3].

D'après Philippe Walter, la boisson d'amour qu'absorbent Tristan et Iseut est un vin *herbé* qui va entraîner leur démesure amoureuse. Il souligne que, « la base de sa composition est le vin » et le *lovendrins* conjugue les effets du vin et d'herbes[4]. Il convient de noter que, selon les recherches d'André Tchernia, l'archéologue et le spécialiste des vins de l'Antiquité, le plateau de l'Iran serait la terre d'origine de la vigne et du vin. Il nous rapporte :

[1] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 48.
[2] Émile Lavielle, *Le Mythe de Tristan et Iseut*, p. 77.
[3] Christian- J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 416.
[4] Philippe Walter, *Le Gant de verre*, p. 130.

> Les restes d'un résidu jaunâtre déposés sur la paroi d'une jarre néolithique, vieille de 7 000 ans, trouvée au Hajji Firuz Tepe[1] en Iran, se seraient révélés être un mélange d'acide tartrique et de résine. Il y aurait là, du même coup, le vin et le procédé de vinification les plus anciennement attestés[2].

Et d'après une légende iranienne, le vin est connu pour la première fois au temps du roi mythique Yima (Djamchîd) :

> Comme les raisins perdaient, pendant la saison froide, un peu de leur goût agréable, Djemchîd les avait fait pressurer et il gardait le suc dans un vase ; il en goûta chaque jour jusqu'à ce que le liquide commençât de prendre un goût amer ; alors, pensant qu'il était devenu un poison mortel, il fit fermer la vase. Une femme du harem du roi était tellement torturée par un mal de tête, qu'elle voulut se suicider ; elle but un peu de ce liquide qu'elle croyait mortel, et devient gaie ; alors elle en but davantage, par suite de quoi elle dormit tranquillement, jusqu'à ce que le mal de tête eût disparu. Le roi se réjouit en entendant ce qui était arrivé, fit du vin sa médecine préférée et en ordonna l'usage aux hommes, qui l'appelèrent, « la médecine royale[3] ».

Il convient aussi de noter que, comme l'indique Georges Dumézil, la bière et l'hydromel (l'Orge et l'Abeille) sont les boissons enivrantes attestées dans la mythologie celtique et scandinave qui « fournissent à l'homme deux nourritures appréciables et, surtout, les deux boissons dont il s'enivre[4] ». Un texte mythologique irlandais précise que, lors de la fête du Premier Novembre (*Samain*) qui honorait l'aspect militaire de la deuxième fonction, les Irlandais buvaient de la bière :

> Viande, bière, noix, andouille,
> C'est ce qui est dû à Samain,
> Feu de camp joyeux sur la colline,
> Lait baratté, pain et beurre frais[5].

Il serait aussi intéressant de noter que, selon Roman Ghirshman, l'Iran est le pays d'origine de l'orge et du blé qui sont transportés en Égypte et en Europe[1]. Il souligne que,

[1] Hajji Firuz Tepe est un site archéologique situé dans l'ouest de la province de l'Azerbaïdjan de l'Iran au nord-ouest du pays. Il semble que le cépage rouge (Syrah N), cultivé principalement dans la vallée du Rhône, aurait été rapporté par les croisés au XIe et XIIe siècle en France.
[2] André Tchernia, Jean-Pierre Brun, *Le Vin romain antique*, Grenoble, Glénat, 1999, p. 6.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 123.
[4] Georges Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, p. 65.
[5] Christian- J. Guyonvarc'h, *Magie*, Françoise Le roux, *Les Druides*, p. 249.

selon les tablettes de Persépolis (l'époque des Achéménides), les ouvriers qui travaillaient à la construction des palais, recevaient leurs salaires deux tiers en nature (viande, orge, blé, vin et bière) et un tiers en argent[2]. À cela on pourrait ajouter encore un épisode de *L'épopée de Gilgamesh* qui fait implicitement allusion aux Iraniens comme les premiers fabricants de la bière. L'épisode raconte qu'Enkidou est très loin d'Uruk, au-delà du Zagros dans les steppes, où il rencontre la Courtisane qui lui donne du pain et de la bière. Le héros ne les connaissait pas car, « il avait l'habitude de téter, seulement, le lait des bêtes sauvages[3] ». Il les examine donc avec méfiance mais, la Courtisane lui dit : « Mange du pain, Enkidou : c'est ce qu'il faut pour vivre ! Bois de la bière : c'est l'usage du pays[4]. »

Or, pour Béroul et son adaptateur allemand, Eilhart, le breuvage d'amour a des effets limités dans le temps. Chez Béroul, la mère d'Iseut dose le breuvage pour trois ans d'amour : « A trois anz d'amistié le fist » (v. 2143), mais il est dosé pour quatre ans d'amour chez Eilhart :

> Le philtre était ainsi fait : l'homme et la femme qui en avaient bu ensemble ne pouvaient se séparer pendant quatre ans. Même s'ils éprouvaient le désir d'y renoncer, ils ne pouvaient s'empêcher de s'aimer de tous leurs sens le temps qu'ils vivraient. Pendant quatre ans leur amour était si fort qu'ils ne pouvaient rester séparés même une seule journée. Constamment chacun regardait l'autre jour et nuit ; c'est ce que j'ai entendu dire. Le boire faisait aussi que l'un et l'autre tombaient malades et s'affaiblissaient, et alors ils devaient mourir tous deux.
>
> (*Tristrant et Isald*, pp. 88-89)

Le texte de Thomas, ou la « version courtoise », est un peu problématique sur la question du philtre. D'une part quelques vers font penser que Tristan et Iseut s'aimaient avant d'avoir bu le philtre :

> Dites li qu'or li suvenge
> Des emveisures, des deduiz
> Qu'eümes jadis jors e nuiz,
> Des granz peines, des tristurs
> E des joies e des dusurs
> De nostre amur fine e vraie
> Quant ele jadis guari ma plaie. (vv. 1216-1222. Thomas)

---

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 31.
[2] *Op. cit.*, p. 178.
[3] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 223.
[4] *Op. cit.*, p. 224.

> Dites-lui de se souvenir des réjouissances et des plaisirs que nous avons partagés jadis jour et nuit. Qu'elle se rappelle les grandes peines, la mélancolie, les joies et la douceur de notre amour parfait et vrai, quand elle a guéri autrefois ma plaie !

Et d'autre part, il n'assigne aucun terme aux effets limités du philtre mais il utilise le mot « beivre » dans un contexte qui évoque la mort :

> Del beivre qu'ensemble beümes
> En la mer quant suppris en fumes
> El beivre fud la nostre mort,
> Nus n'en avrum jamais confort ;
> A nostre mort l'avum beü. (vv. 1223-1228)
>
> Qu'elle se rappelle le breuvage que nous avons bu ensemble sur la mer quand nous avons été saisis par l'erreur ! Ce breuvage contenait notre propre mort. Nous n'avons jamais eu de trêve à nos tourments depuis lors. Cette potion nous fut donnée à un moment qui nous valut de boire à notre propre mort.

Le responsable de leur malheur est donc une boisson, qui ayant l'effet d'un poison les rend amoureux et les entraîne vers la mort. Il est remarquable de noter qu'en Ancien Français « poison signifie simplement breuvage[1] ». Vu que ce breuvage résulte d'une préparation quasi médicinale, le terme de *potion* se rapproche sensiblement de celui de *poison*. Celui-ci depuis toujours « désigne une substance capable de perturber gravement les fonctions de l'organisme voire de provoquer la mort[2] ». Christian-J. Guyonvarc'h remarque qu'il est très rarement question de poison dans les textes irlandais. Mais, il y a cependant une mention explicite de l'emploi du poison dont l'aspect technique de la préparation n'est pas abordé :

> Dreco, fille de Calcmael, fils de Cartan, fils de Connath était une druidesse et une poétesse. C'est elle qui prépara une boisson empoisonnée pour les vingt-quatre fils de Fergus au Côté Rouge, si bien qu'ils en moururent tous et que l'endroit où ils moururent a pour nom Nemtenn « Fort Poison[3] ».

Christian- J. Guyonvarc'h précise que, l'adjectif *nemtenn* « empoisonné », appliqué à une arme, ne signifie nullement qu'elle soit enduite d'un poison, car dans un autre texte l'un des druides donne une coupe pleine de poison à Saint Patrick qu'il le trouve « fort bien ». Ainsi, il veut dire tout simplement que la boisson était dangereusement et mortellement

[1] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 134.
[2] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 75.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 221.

efficace[1]. Cette histoire du poison que Saint Patrick trouve fort bien, évoque en effet la légende iranienne racontée sur le vin. De ce fait, on pourrait dire que le philtre ou le *lovendrins,* étant capable de perturber l'esprit des amants, a joué le rôle d'un venin dans les textes. Autrement dit, « un philtre composé à partir d'herbes judicieusement choisies peut provoquer un comportement spécifique sur l'être qui l'absorbe[2] ».

Or, dans la version de Béroul, la mère d'Iseut « bout » des herbes pour en faire une dose efficace pour trois ans d'amour :

> La mere Yseut, qui le bolli,
> A trois anz d'amistié le fist.
> Por Marc le fist et por safille.
> Autre en pruva, qui s'en essille. (vv. 2138-2143)
>
> La mère d'Yseut qui le fit bouillir l'avait dosé pour trois ans d'amour. C'est à Marc et à sa fille qu'elle le destinait. Un autre le goûta et il en souffre.

La version de Gottfried de Strasbourg comme adaptateur de Thomas, reprend dans l'ensemble la trame des événements mais avec des modifications plus ou moins significatives sur le plan des faits. À l'instar de Thomas, Gottfried ne donne pas une grande place pour le philtre et le considère plutôt comme un symbole. Il considère également ses personnages comme des personnes responsables. Chez Gottfried, la mère d'Iseut « prépare » le philtre avec beaucoup de soin pour sa fille et Marc :

> Pendant que Tristan organisait avec ses compagnons le voyage de retour, la sage reine prépara dans une petite fiole de verre un philtre d'amour. Une science secrète lui avait fait imaginer un breuvage pourvu d'un pouvoir magique : aussitôt qu'un homme et une femme avaient bu ce philtre, ils étaient voués sans retour à un amour profond, tout-puissant. Ils devaient partager une même mort et une même vie, une même tristesse et une même joie. (*Gallimard*, p. 535)

La Saga de Tristan et Yseut précise clairement que la reine « fabrique » le breuvage d'amour à base de végétaux :

> La reine fabriqua minutieusement un breuvage secret à partir de fleurs et d'herbes avec un art consommé, et elle obtint un philtre d'amour tel qu'aucun homme au monde qui en boirait ne pourrait, tant qu'il vivait, s'abstenir d'aimer la femme qui en boirait avec lui. (*La Saga*, p. 557)

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 221.
[2] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 124.

La reine d'Irlande est donc une magicienne qui connaît les caractères bénéfiques ou maléfiques des plantes et leurs influences sur le corps humain. Il convient de noter que selon Christian-J. Guyonvarc'h, aucun texte de la littérature celtique, parmi ceux qui nous sont parvenus, ne mentionne d'exemple d'emploi d'un philtre analogue à celui qui lie, par erreur mais d'une manière fatale, Tristan et Iseut. Ce philtre intervenu dans la légende arthurienne serait « l'indice d'un état plus archaïque ou, du moins, plus primitif et plus proche de la tradition primordiale[1]. »

Certes, la littérature médiévale connaît des breuvages magiques mais ces breuvages contrairement au philtre d'amour figuré dans le roman de *Tristan*, sont plutôt pour séparer les amants et non pas pour les lier. Les breuvages de Thessala du roman de *Cligès* de Chrétien en sont les meilleurs exemples. Dans ce roman, comme l'indique Daniel Poirion, le personnage de Fénice est présenté comme un anti-Iseut qui n'encourt pas le reproche de laisser deux hommes disposer de son corps. Elle recourt donc à sa nourrice magicienne, Thessala. Celle-ci fabrique des breuvages qui l'aident d'abord à décevoir son ami Cligès et puis à lui échapper en simulant la mort :

> Chrétien de Troyes est fasciné par le destin de Tristan et Iseut : il cherche à en conjurer la malédiction, c'est-à-dire le partage immoral et la fin tragique. C'est ainsi que dans son roman *Cligès* il transforme la magie du philtre en en divisant les effets. D'une part il préserve la nouvelle Iseut, Fénice, de tout rapport sexuel avec son mari par un breuvage hallucinatoire qui donne à celui-ci des jouissances imaginaires. D'autre part une potion narcotique permet à l'épouse de simuler la mort, restant insensible aux expériences douloureuses auxquelles se livrent. Les médecins du roi qui devinent une supercherie. La pharmacie de la nourrice Thessala, responsable de ces performances, concrétise ainsi le double rapport de la magie avec la sexualité (premier breuvage) et avec la mort (deuxième breuvage)[2].

Cependant il ne faut pas négliger l'effet aphrodisiaque de certaines herbes connues au Moyen Âge, utilisées souvent pour des recettes d'amour. Dans le texte de Béroul, le vin herbé qui fait perdre toute conscience claire des amants a été absorbé au jour de la Saint-Jean. D'après les recherches de Philippe Walter, le jour de la Saint-Jean dans toute l'Europe médiéval, les femmes s'adonnaient à la cueillette des herbes pour faire des recettes de guérison ou d'envoûtements :

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 251.
[2] Daniel Poirion, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1982, pp. 69-70.

> Parmi les herbes de la Saint-Jean, on note ainsi la présence de la verveine dont les effets euphorisants ont pu parfois laisser penser qu'il pouvait aussi s'agir d'un bon aphrodisiaque[1].

L'une des recettes d'amour parvenue du Moyen Âge écrit : « Pour rester fort aimée, je lui ferai manger une soupe d'herbes cueillies la nuit de la Saint-Jean à la neuvième heure et il ne lui sera pas possible de me laisser pour une autre plus jeune que moi (*Sixième évangile des Quenouilles*, chapitre 3)[2].

Dans la tradition iranienne, les herbes cueillies sur la cime du mont Damavand ont la même réputation. D'après une croyance populaire, la soupe de la mandragore surnommée « herbe d'amour », ayant des vertus euphoriques, favorise la naissance d'une passion charnelle, si l'on en fait manger à la personne désirée, mais à son insu[3]. En revanche, dans cette tradition, le café passe pour une boisson anaphrodisiaque. Au temps où les Iraniens n'avaient pas encore abandonné le café pour le thé, les anciens voyageurs ont noté cette particularité. Dans son récit de voyage, Adam Olearius écrit :

> Ils boivent une certaine eau noire qu'ils appellent « cahwa » [café]. Elle a une faculté rafraîchissant et ils croient qu'elle éteint la chaleur naturelle. C'est pourquoi ils en boivent souvent, parce qu'ils n'aiment point se voir chargés d'enfants[4].

Or, quelle que soit la base du breuvage, Tristan et Iseut après l'avoir bu éprouvent une passion destructrice que Béroul qualifie *fole amor* (v. 496). Chez Béroul, quand le philtre n'agit plus, Iseut envisage une relation sans désir et avoue à l'ermite Ogrin qu'elle ne commettra jamais une telle folie :

> « Qar ja corage de folie
> Nen avrai je jor de ma vie
> (…)
> Que je ne l'aim de bone amor
> Et com amis, sanz desanor :
> De la comune de mon cors
> Et je du suen somes tuit fors. » (vv. 2323-2330. Béroul)

> « Non, plus jamais de ma vie, je n'aurai à cœur de commettre une folie. Je ne dis pas, comprenez-moi bien, que je me repente à propos de Tristan car je l'aime, comme un ami, d'un amour pur, sans déshonneur. L'union de nos corps, l'un comme l'autre, nous en sommes délivrés. »

[1] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, P. 76.
[2] Cité par Philippe Walter, *op. cit.*, p. 78.
[3] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 214.
[4] *Op. cit.*, p. 215.

Mais, chez Thomas et après la séparation imposée aux amants, Tristan souffre toujours de cette passion :

> Pur vostre cors su jo en paine,
> Li reis sa joie en vos maine :
> Sun deduit maine e sun buen,
> Ço que mien fu ore est suen.
> Ço qu'aveir ne puis claim jo quite,
> Car je sai bien qu'il se delite ;
> Ublié m'ad pur suen delit. (vv. 19-25. Thomas)
>
> C'est votre corps qui me fait souffrir alors que le roi en vous trouve sa joie. Il trouve son plaisir, il trouve sa jouissance : ce qui était à moi est aujourd'hui à lui. Je renonce à ce que je ne puis obtenir, car je sais bien qu'il trouve son plaisir avec elle. Elle m'a oublié parce qu'elle jouit de lui.

On rencontre presque les mêmes souffrances et sentiments dans *La Folie Tristan* de Berne. Tristan dans cette version du roman, déguisé en fou, rabroue Brangien pour son erreur d'avoir rempli la coupe sur la nef avec le breuvage d'amour et il se plaint aussi du fait que ce breuvage fatal n'agit plus chez Iseut :

> Cil boivres fu faiz a envers
> De plusors herbes mout divers :
> Je muir por li, ele nel sant.
> N'est pas parti oniemant,
> Car je sui Tristanz qui mar fu. (vv. 328-332)
>
> Ce breuvage aux effets disparates fut concocté avec plusieurs sortes d'herbes : je meurs pour elle et elle ne sent rien. L'effet n'est pas réparti de manière équilibrée car je suis Tristan le malheureux.

La Folie Tristan d'Oxford raconte la même histoire où le héros prétend qu'il y a longtemps qu'il est « ivre » d'une boisson dont il ne pense pas être libéré de si tôt :

> Ne vus membre, fille de rai ?
> D'un henap beümes andui :
> Vus en beüstes e j'en bui.
> Ivrë ai esté tut tens puis,
> Mais male ivrece mult i truis. (vv. 472-476)
>
> Ne vous en souvenez-vous pas, fille de roi ? Tous les deux, nous avons bu dans un hanap, vous d'abord et moi ensuite. Depuis ce temps-là, je n'ai pas cessé d'être ivre mais c'est d'une très mauvaise ivresse dont je suis victime.

L'analyse des vers ci-dessus met en évidence que le philtre qui contraint les amants à vouloir jouir l'un de l'autre, serait plutôt une substance aphrodisiaque pour susciter le plaisir et le désir sexuel. D'une part, Iseut l'avoue implicitement à l'ermite Ogrin :

> Sir, por Deu omnipotent,
> Il ne m'aime pas, ne je lui,
> Fors par un herbé dont je bui
> Et il en but : ce fu pechiez.
> Por ce nos a li rois chaciez. (vv. 1412-1416)
>
> Sire, par le Dieu tout-puissant, il ne m'aime et je ne l'aime qu'à cause d'un breuvage que j'ai bu et qu'il q bu. Voilà notre péché ! C'est pour cela que le roi nous a chassés.

Et d'autre part, les récits irlandais, au moins les plus archaïques, ne font pas intervenir de « philtre » d'amour magique comme dans le roman de Tristan. Pour Christian-J. Guyonvarc'h, « la force contraignante du philtre, brisant et anéantissant toute volonté humaine contraire, est bien dans la note celtique de la fatalité inexorable du destin[1]. » Et Philippe Walter en conclut qu' « à l'ivresse charnelle du début succède une liaison sentimentalement plus profonde, mais tout aussi fatale[2]. »

Il faut aussi parler d'un autre épisode remarquable de *La Folie Tristan* d'Oxford qui raconte comment le héros noircit la couleur de son visage avec le suc d'une petite herbe apportée de son pays : « Od une herbete teinst sun vis, / K'il aporta de sun païs. » (vv. 212-216). Le texte en effet ne précise pas de quel pays Tristan a apporté cette herbe, mais implicitement fait allusion aux connaissances pharmaceutiques du héros ou de ses compatriotes. Il convient de noter que le thème du changement de la couleur du visage au moyen du suc des herbes se trouve abondamment dans le récit de *Samak-e 'Ayyâr*. Il est aussi remarquable de noter que les textes irlandais parlent d'un druide picte au nom de Drostan qui était au service du roi d'Irlande. Selon les textes, ce druide connaissait les vertus des herbes et du « lait des vaches blanches » et il savait comment guérir des soldats blessés par les flèches empoisonnées des Bretons[3]. Les médiévistes ont souvent rapproché le nom de Drostan du Tristan afin de lui donner une identité celtique, mais Pierre Gallais souligne qu'ils ont oublié que les Pictes étaient les ennemis irréductibles des Celtes, « qu'ils ont disparu de la circulation depuis le IXe siècle, et on imagine une lente descente en zig-zag, tout le long de la

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 416.
[2] Philippe Walter, *Tristan et Yseut, Béroul*, p. 76.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *op. cit*., p. 251. Voir aussi Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 67.

Grande-Bretagne, de l'histoire de quelqu'un dont on ne sait rien, amplifiée par des traits qui viennent de n'importe où[1]. »

Or, la reine d'Irlande et sa fille, Iseut la Blonde, sont aussi des guérisseuses qui connaissent des remèdes magiques. Tristan est grièvement blessé par l'arme empoisonnée du Morholt. Aucun médecin ne peut le guérir. C'est la reine d'Irlande qui met en œuvre toute sa science et tout son art pour guérir les blessures puantes de Tristan. Dans la version de Gottfried de Strasbourg, elle dit à Tristan : « Je veux te sauver la vie et rendre à ton corps la santé et la beauté. J'ai le pouvoir de te les donner ou de te les refuser. » (*Gallimard*, p. 490). Dans la suite du roman, Tristan est l'homme des blessures inguérissables, et Iseut est la seule personne capable de le soigner. La version de Thomas raconte que Tristan, grièvement blessé par Estiut l'Orgueilleux, dit à Kaherdin :

> Senz aïe m'estut murir,
> Car nuls hum ne me put garir
> Fors sulement reïne Ysolt.
> Le me puet fere, s'ele volt :
> La mecine ad e le poeir,
> E, se le seïst, le vuleir. (vv. 1135-1140)
>
> Il me faut mourir inexorablement car personne ne peut me guérir hormis la reine Yseut. Elle le peut si elle le veut. Elle connaît tous les remèdes et possède le pouvoir et la volonté de me guérir, si l'on informe sur mon sort.

En s'appuyant toujours sur les recherches de Christian- J. Guyonvarc'h, on constate que la société celtique ne connaissait pas femme-médecin ou *medica* équivalent au *liaig* irlandais. Ce domaine était spécifiquement dans la dépendance du sacerdoce et inaccessible donc aux femmes. Cependant il souligne que dans la littérature arthurienne, Morgane, la propre sœur d'Arthur est une guérisseuse qui, après la désastreuse bataille de Camlann, promet de soigner et de guérir le roi son frère[2].

Evelyn Reed dans ses recherches anthropologiques démontre que les femmes primitives étaient les premiers guérisseurs de l'histoire. Elles acquièrent des connaissances de botanique extrêmement poussées en cultivant le sol et en cherchant plantes et légumes comestibles. De ce fait, elles apprennent à connaître les propriétés des herbes et deviennent les premiers « docteurs » ou médecins. C'est pourquoi le mot médecin évoque également le

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 39.
[2] Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 66-67. Voir aussi Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 415.

nom de Médée de la mythologie grecque, à la fois sorcière et herboriste[1]. Comme l'indique Pierre Grimal, Médée « est devenue, dans la littérature alexandrine et à Rome le type de la magicienne. C'est un rôle qu'elle joue déjà dans la tragédie attique, et dans la légende des Argonautes[2] ». Pourrait-on en conclure que les sorcières de la littérature médiévale sont des descendantes des déesses indo-européennes dont le culte était longtemps célébré même après le déclin du système social matriarcal ? Evelyn Reed écrit :

> Le terme « sorcière » n'était, à l'origine, nullement péjoratif. Avant que n'apparaisse le culte des déesses, on révérait déjà sorcières et magiciennes. Les femmes primitives, détentrices des mystérieux pouvoirs de la procréation, capable d'obtenir des récoltes, de maîtriser le feu et d'instituer des lois, reçurent le nom, autrefois respecté, de sorcières. « La sorcellerie, écrit Briffault, est un art spécifiquement féminin. Le magicien n'est qu'une imitation masculine de celle qui, à l'origine, posséda des pouvoirs magiques, la sorcière… les peuples qui croient à la réalité de ces pouvoirs, croient également que chaque femme les détient, du fait d'être femme. » L'ancienne vénération pour les sorcières s'estompa sous l'influence des nouvelles conceptions patriarcales : on en fit des déesses, épouses et compagnes subalternes des dieux[3].

Il est remarquable de noter que la magie végétale pratiquée par les druides gaulois et irlandais jouait un rôle important dans les rites religieux des Celtes. Pour les druides, chaque espèce végétale portait des énergies significatives. D'après Jean Markale, le coudrier autour duquel Tristan enroule une tige de chèvrefeuille, est l'arbre que les druides utilisaient souvent pour leurs opérations magiques[4]. Dans le *Lai* de Marie de France, Tristan grave son nom avec un couteau sur un bâton de coudrier et l'enroule avec une tige du chèvrefeuille (vv. 48-72).

Comme le soulignent Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, quand il est question de l'écriture « ogamique » dans les textes légendaires, c'est toujours à des fins magiques. Le druide Dallan grave des *ogam* sur des baguettes d'if pour retrouver l'épouse du roi Eochaid[5]. Dans *La Razzia des vaches de Cooley*, Cuchulainn, pour arrêter l'armée de la reine Medb à la frontière de l'Uster, grave des *ogam* sur une grosse branche de chêne dont il entoure un mégalithe « pilier » :

[1] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 118.
[2] Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 278.
[3] Evelyn Reed, *op. cit.*, pp. 151-152.
[4] Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique, Mythe et histoire*, pp. 374-375.
[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 155.

> Cuchulainn alla dans la forêt et il frappa d'un seul coup la maîtresse branche d'un chêne, tronc et cime ; il s'occupa à cela sur une seule jambe, avec une seule main, avec un seul œil. Il en fit un cercle et il grava le nom des *ogam* sur la fermeture du cercle. Il plaça le cercle autour de la partie étroite du pilier d'Ard Cuillenn. Il poussa le cercle jusqu'à la partie épaisse du pilier[1].

En effet, le chêne sur lequel la plante sacrée et médicinale du *gui* pousse était au centre de tous les rites des Celtes, et les druides pensaient que « tout ce qui pousse sur le chêne est envoyé par le ciel et indique le choix de l'arbre par le dieu en personne[2] ». Il convient de noter que, chez Béroul, Gouvernal pour reprendre Iseut d'Yvain le lépreux, le frappe par une branche de chêne vert :

> Governal est venuz au cri,
> En sa main tint un vert jarri
> Et fiert Yvain, qui Yseut tient.
> Li sans li chiet, au pié li vient.
> Bien aïde a Tristran son mestre,
> Yseut saisist par la main destre. (vv. 1259-1264)
>
> Attiré par les cris, Gouvernal arrive à son tour. Dans sa main, il tient une branche de chêne vert et en frappe Yvain qui tient Yseut. Le sang jaillit et coule jusqu'à ses pieds. Tristan reçoit une aide efficace de son maître qui saisit Yseut par la main droite.

Et dans *La Saga*, l'arbre qui pousse de chacune des tombes des amants est un chêne :

> Mais il se produisit qu'un chêne s'éleva si haut de chacune de leurs tombes, que leurs branches se mêlèrent par-dessus le faîtage de l'église. Et l'on peut voir par là combien avait été grand leur amour. (*La Saga*, p. 626)

Le rituel magico-médical de la cueillette du *gui* est ainsi raconté par Pline l'Ancien dans l'*Histoire naturelle* XVI, 249 :

> Il est très rare de trouver ainsi le gui et, quand on le trouve, on le cueille dans une grande cérémonie religieuse, le sixième jour de la lune, car c'est par cet astre que les Gaulois règlent leurs mois et leurs années, de même que leurs siècles de trente ans. On choisit ce jour parce que la lune y a déjà une force considérable, sans être cependant au milieu de sa course. Ils appellent le gui d'un nom qui signifie « celui qui guérit tout ». Après avoir préparé rituellement un sacrifice et un festin sous l'arbre, on amène deux taureaux blancs dont les

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 74.
[2] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 17.

> cornes sont liées pour la première fois. Vêtu d'une robe blanche, le prêtre monte à l'arbre, coupe avec une faucille d'or le gui qui est recueilli dans un linge blanc. Ils immolent alors les victimes en priant la divinité de rendre ce sacrifice profitable à ceux pour qui il est offert. Ils croient que le gui, pris en boisson, donne la fécondité aux animaux stériles et constitue un remède contre tous les poisons. Tel est le comportement religieux d'un grand nombre de peuples à l'égard de choses insignifiantes[1].

Une branche de « gui » accrochée sur la porte de la maison éloignait le mauvais œil et protégeait les habitants contre la maladie. « Les druides de Gaule disent qu'elle sert de talisman contre toute maladie et que la fumée en guérit toutes les affections des yeux[2]. » Il s'avère que de nos jours, surtout en Alsace, l'usage rituel de gui pendant la fête de Noël et la Nouvel-An, comme symbole de bonheur serait la survivance de cette croyance celtique.

Il est intéressent de noter que le cyprée à l'instar du chêne, est l'arbre le plus vénéré des Iraniens sans doute en raison de sa grande durée de vie et de son feuillage toujours vert. Selon la tradition mazdéenne, Zoroastre apporta deux tiges de cet arbre du paradis, et planta l'une à Kashmar (Kâchmar), l'autre à Fârmed (région de Tous, Khorassan[3]). En effet, outre le *barsman*[4], la plante liturgique des mazdéens et le symbole de végétation, une plante médicinale de la famille des Nitrariacées nommée *Spand* (en botanique *Peganum harmala*) qui semble avoir reçu le nom de *Spandarmat*, la divinité de la terre, possède les mêmes vertus pour les Iraniens que le gui pour les Celtes. Les propriétés hallucinogènes du *Peganum harmala* lui ont valu d'être utilisé dans des philtres magiques, et la fumée dégagée par les graines brûlées de la plante est un antiseptique pour les blessures. D'après l'information d'Hérodote, le chanvre était la plante liturgique des Scythes dont les graines et la fumée possédaient les mêmes vertus[5].

Hormis le gui, les plantes appelées *selago* et *samolus* servaient aussi pour les druides comme talisman contre toute maladie[6]. En effet, Dans la tradition celtique, comme l'indique Françoise Le Roux, certains arbres ou végétaux servaient à la magie et leurs fruits procuraient le savoir et la connaissance. Le pommier était l'arbre de l'Autre Monde dont les fruits

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, pp. 251-252.
[2] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 61.
[3] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 219.
[4] Cet objet liturgique appartient à l'héritage aryen. Le barsman est un faisceau de petites branches d'arbres, liées ensemble par un ruban. Voir, Géo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 46.
[5] Grigori Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, p. 91.
[6] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 61.

apportaient l'immortalité à ceux qui en consommaient[1]. Un texte de Geoffroy de Monmouth parle de « l'île des pommes (Avallon) » où neuf sœurs dont la plus belle est Morgane savent quelles plantes sont utiles pour guérir les corps malades. Avallon ou « la pommeraie » est en fait l'équivalent brittonique du Sîd irlandais, c'est-à-dire l'Autre Monde[2].

Il est aussi intéressant de noter que le pommier était aussi l'arbre sacré des Nartes. Un récit narte raconte que dans le verger des Nartes il y avait un pommier dont les fleurs étincelaient comme l'azur du ciel, mais qui ne donnait qu'une pomme à la fois : « Cette pomme était dorée, brillante comme le feu, et possédait la vertu des philtres : si elle ne ressuscitait pas les morts, il n'y avait pas de blessure ni de maladie qu'elle ne guérît[3]. »

La feuille du *gaugier* (ancien nom du noyer) et une variété d'armoise avaient la réputation érotique : « Placée sous un matelas, elle excitait la sensualité et permettait de vaincre les diverses formes d'impuissance sexuelle[4] .» Les légendes relatives au gaugier gravitent autour de la sorcellerie. Cet arbre généralement maudit attire la danse infernale des sorcières. Le gaugier « doit probablement être rapproché analogiquement du nom d'un personnage de la mythologie des Celtes qui possède comme Eloi, certains traits du forgeron indo-européen. Il s'agit du Vulcain celtique nommé Gargan (ou Galgan) et qui figure dans la *Légende dorée* comme le bouvier du Mont-Saint-Michel[5] ».

Le breuvage magique des textes tristaniens ne renforce pas seulement la puissance de l'attraction amoureuse. Les versions de Gottfried de Strasbourg et *La Saga* noroise, en insistant sur la haine éprouvée par Iseut à l'égard du meurtrier de son oncle, le Morholt, permettent de penser que le vin herbé pourrait aussi avoir un effet d'oubli. Cette idée rappelle l'existence d'un élixir d'oubli à la base végétale dans la mythologie irlandaise. Le récit de *La Maladie de Cuchulainn* raconte que le grand héros du cycle de l'Ulster, Cuchulainn tombe amoureux de Fand, l'épouse du dieu de la mer Manannan (l'Autre Monde) et devient fou lorsqu'il la perd. La femme légitime du héros cherche les druides qui ont forcé le héros de boire un élixir d'oubli composé à partir d'herbes. Après avoir bu la potion, Cuchulainn ne se souvenait plus de Fand et de son amour. Les druides en ont également donné à sa femme pour qu'elle oublie sa jalousie. La légende raconte ceci :

[1] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 18.
[2] *Op. cit.*, p. 32.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 24.
[4] Philippe Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, p. 137.
[5] *Op. cit.*, p. 138.

> Elle [Emer, la femme légitime de Cuchulainn] alla trouver Conchobar et lui dit dans quel état était Cuchulainn. Conchobar envoya les poètes, les musiciens et les druides d'Ulster le chercher, le saisir et le ramener avec eux à Emain. Cuchulainn essaya de tuer les médecins mais ils chantèrent devant lui des formules druidiques, on lui prit les pieds et les mains et ses sens lui revinrent. Alors il demanda à boire. Les druides lui donnèrent le breuvage d'oubli. Quand il eut bu, il ne se souvient plus de Fand ni de rien de ce qu'il avait fait. Ils donnèrent en outre le breuvage d'oubli de sa jalousie à Emer car elle n'était pas en meilleur état que lui. Manannan agita son manteau entre Cuchulainn et Fand pour empêcher à jamais qu'ils ne se rencontrassent[1].

Comme l'indique Christian Guyonvarc'h, la seule maladie qu'un druide médecin ne savait pas guérir était celle que l'Irlande appelait *serc*, ou « mal d'amour ». Il rappelle que pour l'homme du haut Moyen Âge le mariage était en premier lieu un contrat entre deux famille et non pas un accord entre deux personne seules. Alors aux yeux d'un Irlandais, l'amour entre deux êtres humains n'était pas « comme un heureux hasard mais comme une fatalité et une calamité génératrices de désordres et de catastrophes[2] ». Une des légendes de l'épopée narte a conservé un avatar de ce thème. Il s'agit d'une « pierre bleue » qui fait oublier les chagrins d'amour ou de séparation fatale :

> Uryzmaeg devient tout à fait sombre. Il ne riait, ne répondait plus. Il errait, la tête basse et les épaules hautes. Il allait sur la Grand-Place, où se trouvait la pierre bleue qui fait oublier les malheurs et se couchait dessus, le visage vers le sol. Il passa ainsi une longue période de sa vie[3].

Le « coussin magique » figuré dans certaines versions du roman de *Tristan et Iseut* serait probablement la folklorisation de cette pierre bleue. Dans la version d'Eilhart Von Oberg, Iseut possède un coussin qu'elle met sous sa tête quand elle se languit de Tristan. (*Tristrant et Isald*, p. 177)

Or, les récits irlandais, comme cette étude l'a noté dans le chapitre précédent, constituent le noyau le plus ancien de la littérature du peuple celte. Cette littérature nous a léguée un nombre considérable de légendes qui ont des analogies frappantes avec celles de

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 249.
[2] *Op. cit.*, p. 255.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, p. 47.

l'Iran. Cette similitude fait penser que les deux littératures seraient sûrement nourries de la même et unique source.

Un des épisodes de *Châh-Nâmeh* décrit une bataille de Rostam avec Esfandyâr qui a des analogies étonnantes, dans sa thématique et dans sa description, avec l'épisode de la lutte fratricide de Cuchulainn et de Ferdiad conservée dans le récit de la *Razzia des vaches de Cooley*. Les deux récits présentent un exemple assez détaillé et précis d'emploi de la médecine végétale. Dans le *Châh-Nâmeh*, après chaque duel c'est Zâl, le personnage omniprésent de l'épopée, qui s'occupe des blessures du héros et les guérit grâce aux herbes magiques que Sîmorgh l'oiseau mythique lui apporte. Dans le récit irlandais, après chaque combat, les blessures effroyables de Cuchulainn guérissaient par des boissons magiques et des herbes médicinales préparées par les druides[1] .

Le *Châh-Nâmeh* a également gardé le souvenir d'une boisson magique dont le possesseur est le roi légendaire, Key Câvous. Avec ce baume magique, le roi peut guérir des blessures mortelles et même ressusciter les morts. Il convient de noter que l'*Avesta* attribue, entre autres activités, la médecine à Feridoun (Trita). Il est le premier guérisseur du monde qui sur mission d'Ahura Mazda a recueilli les herbes et a préparé des remèdes contre les hordes de maladies créées par Ahriman[2]. D'après le *Châh-Nâmeh*, c'est le roi Feridoun qui ordonne l'univers comme un paradis, plante des cyprès et des roses à la place des herbes sauvages. Contre la magie noire d'Ahriman, un ange lui enseigne l'art de la magie. Par « l'art royal de la magie, il immobilise un rocher que ses frères jaloux font rouler sur lui, du haut d'une montagne ; il se transforme même en dragon, pour éprouver la bravoure de ses trois fils[3]. » selon Henri Massé, le rôle principal de ce roi mythique consiste « à purger de la magie noire l'univers[4] ».

La légende irlandaise de la *Bataille de Mag Tured* raconte mythiquement l'origine des plantes médicinales. Dans cette légende, le roi Nuada perd un bras et le druide Diancecht lui fait une prothèse avec un bras d'argent qui remuait comme un bras ordinaire. Mais Miach, le fils aîné du druide, peu satisfait de cette prothèse, va chercher le bras coupé du roi et en fait la greffe en prononçant les mots « joint sur joint et nerf sur nerf » et guérit ainsi Nuada pendant neuf jours. Très mécontent de cette insolence, le druide tue son fils et l'enterre. De sa tombe trois cent soixante-cinq plantes poussent au nombre des jours de l'année et au nombre de ses

[1] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, pp. 124- 146. Voir aussi Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 250.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 806.
[3] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 105.
[4] *Ibidem*.

jointures et de ses nerfs. Mais Diancecht vient à la tombe et mêle les plantes, si bien qu'on ne connaît pas leurs effets propres. Airmed, la fille de Diancecht, cueille toutes les herbes de guérison et les jette dans la fontaine de Slaing à Achad Abla (Fontaine de Santé) au nord-ouest de Mag Tured[1]. Le texte raconte que dans la grande bataille des Tûatha Dé Dânann avec des Fomoire, les guerriers de la déesse Dana s'étendaient sous cette eau aux herbes et leurs blessures guérissaient :

> Il [Diancecht] brassa toutes les herbes, force claire,
> À la source de Slange.
> À Achad Ala la sanglante
> Il aida des rois reconnaissants.
> Tout guerrier qu'il mettait sous l'eau
> Se levait sain et sauf,
> Sans défaut, sans tache, sans blessure
> Sur son visage ou sur son noble corps[2].

Une légende cosmogonique iranienne conservée dans le *Bundahišn* et ayant des traits communs avec la légende irlandaise relate une autre version de cette histoire. Elle raconte que le mauvais esprit (Ahriman) attaque la bonne création d'Ahura Mazda. Il lâche sur terre des animaux nuisibles et venimeux comme serpent, scorpion, ainsi que la convoitise, le besoin, la peine, la soif et la maladie. Ainsi une maladie maléfique envahit Gayômard, le prototype des hommes et *Gôchurvan*, le bovin primordial et le prototype des animaux. Pour que ce dernier ne souffre pas longtemps de douleur, Ahura Mazda lui a donné à manger une herbe narcotique qu'il avait broyée devant ses yeux. Après son trépas, du corps de Gôchurvan poussent cinquante-cinq sortes de blé et douze sortes d'herbes médicinales, et son sperme, purifié par la lumière de la lune, donne naissance à un mâle et à une femelle. Ils produisent ensuite deux cent soixante-douze espèces sur la terre, les oiseaux demeurent dans l'air et les poissons dans l'eau[3].

D'après une autre version de cette légende, Franz Cumont fait remarquer que, c'est Mithra le dieu solaire qui, selon l'ordre d'Ahura Mazda et pour recréer la vie terrestre doit attraper le bovin fugitif et le sacrifier malgré lui[4]. Il faut rappeler que Mithra, étant comme le premier dieu pré-zoroastrien, se confond parfois dans les textes religieux avec Ahura Mazda. Le mythe cosmogonique concernant Mithra raconte que, après l'immolation du bovin, se passe un prodige extraordinaire : du corps de la victime moribonde naissent toutes les herbes

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 63-64.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 236.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, 14 : 1, pp. 17-18.
[4] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 135.

et les plantes salutaire, qui couvrent la terre de verdure. De sa moelle épinière germe le blé, et de son sang, la vigne, qui produit le breuvage sacré des mystères. C'est pourquoi sur les bas-reliefs sculptés par des artistes gréco-romains la queue du taureau se termine souvent par un bouquet d'épis[1]. La légende raconte ensuite que les agents d'Ahriman, le scorpion et le serpent, pour empoisonner en lui la source de la vie, tentent inutilement de dévorer les parties génitales d'animal. Mais la semence du bovin recueillie et purifiée par la lune produit toutes les espèces d'animaux utiles, et « son âme, protégée par le chien, le fidèle compagnon de Mithra, s'éleva jusqu'aux sphères célestes où, divinisée, elle devient, sous le nom de Silvan, la gardienne des troupeaux[2]. » Ces deux légendes affirment en fait l'idée que les Celtes et les Iraniens croyaient à la renaissance et à la métamorphose du corps humain ou animal en végétal.

Quant à l'histoire de Gayômard, avant l'attaque du mauvais esprit, Ahura Mazda protège son corps par une sueur et pour diminuer la douleur, il souffle la formule magique d'*Ahuvar*. De la semence de Gayômard, au bout de quarante ans pousse une plante qui donne naissance au premier couple humain : Machyak et Machyânak.

Il convient de noter qu'il existe une ressemblance toute particulière entre la légende de Gayômard et le mythe cosmogonique scandinave d'Ymir. Comme la légende iranienne, Ymir et la vache primordiale, Audhumla, sont créés en même temps, mais le premier couple humain naît de la sueur d'Ymir. Dans la légende nordique, Ymir se nourrit des quatre rivières de lait qui coulent du pis de la vache et celle-ci assouvit sa faim en léchant les pierres salines. Par suite de quoi la pierre engendre un être humain nommé Bure. Les petits-fils de Bure, Vili et Vé, tuent Ymir et forment le monde de son corps. D'après Arthur Christensen, la légende iranienne du premier couple humain qui sortait d'une plante a été adoptée par des peuples caucasiens et s'est propagée du Caucase aux peuples scandinaves par l'intermédiaire des Ostrogoths (une branche du peuple germanique) et a subi des transformations[3]. À propos de la disparition du bovin primordial de la légende, le savant explique :

> Le mithriacisme a conservé des traces de la légende ancien-iranienne du bœuf primordial, tandis que le géant primordial a disparu ou bien s'est fondu dans la personne de Mithra. Le bœuf aussi a changé de caractère sous l'influence de l'idée, répandue dans l'Asie antérieure, du taureau sauvage comme le premier des animaux ; il n'est plus l'être pacifique et innocent, le premier père des animaux utiles, que le mauvais esprit poursuit de sa haine, il est le

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 138.
[2] *Op. cit.*, p. 137.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, pp. 35-41.

représentant de la force animale indomptable, que le premier des dieux combat et tue. Mais il est toujours la première créature et celui du corps duquel poussent les plantes, surtout le blé[1].

Or, la légende cosmogonique scandinave, se focalisant plutôt sur Ymir, ne raconte pas l'histoire et le destin de la vache primordiale. Cependant, les traits communs des légendes mettent en évidence l'existence d'une idéologie cosmogonique identique. Il serait aussi intéressant de noter qu'on peut trouver une variante de ces légendes dans celle de « Gilgamesh et Taureau-céleste ». Le héros semi-divin, après avoir tué l'animal, jette sa peau et ses entrailles, mais distribue la viande aux pauvres, transforme les cornes d'animal en vases à onguents et pour humilier la déesse Ishtar, il la frappe avec une patte du même taureau :

> Il arracha une patte du taureau, et la lui jeta au visage (en disant) : « Si seulement je t'avais attrapée, toi aussi, je t'en aurais fait autant ! Je t'aurais suspendu aux bras sa tripaille ! » Alors Ištar rassembla prostituées, Courtisanes et Filles-de-joie, pour faire une déploration devant la patte du Taureau[2] !

Une variante, probablement folklorisée, de ces légendes se trouve également dans l'épopée irlandaise de Cuchulainn. Là, c'est le chien monstrueux du forgeron d'Ulster, Culann, qui remplacerait probablement le taureau primordial. Le récit raconte que Culann organisa un grand banquet et croyant que le dernier invité était arrivé, lâcha son énorme chien de garde qui avait la force de cent hommes. Arrivé en vue de la demeure du forgeron, Cuchulainn se trouva nez à nez avec le molosse qui ne manqua pas de l'attaquer :

> Le garçon n'avait rien de convenable pour se défendre, mais il lança devant lui la balle en un jet qui atteignit le gosier du cou du chien, si bien qu'il emporta tout ce qu'il avait d'entrailles à l'intérieur par la porte de derrière. Et il le saisit par deux pattes et le lança contre un pilier tout autour, si bien que ses morceaux séparés touchèrent terre[3].

Alertés par les aboiements du molosse, les banqueteurs se précipitèrent vers le garçon et se réjouirent tous de sa victoire, sauf Culann qui, à l'instar d'Ishtar, se mit à pleurer la perte de son serviteur préféré. Cuchulainn proposa alors de remplacer le chien en dédommagement et de garder lui-même les troupeaux de Culann, le temps d'élever un chiot qui puisse

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 101.
[2] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 132.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 90.

remplacer l'animal qu'il avait tué. Le druide Cathbad, qui assistait à la scène, scella le marché et proposa devant tous de donner au garçon le nom définitif de « Chien de Culann » (Cu-Chulainn en Gaélique) en souvenir de ce premier exploit légendaire[1].

À cette légende s'ajoute encore l'épisode du combat des deux taureaux rivaux dans *La Razzia des vaches de Cooley*. Le combat de ces taureaux, l'un blanc et l'autre noir, qui met l'Irlande dans « un chaos indescriptible[2] », se termine finalement par la mort des deux taureaux. Le récit raconte[3] que les taureaux se regardent l'un l'autre, leurs joues et leurs naseaux se gonflent comme des soufflets de forgerons à l'atelier. Chacun d'eux essaie de trouer, de transpercer, d'abattre et de détruire l'autre. Le Blanc-Cornu d'Ae trompe alors de Brun de Cualnge sur sa marche, son allure et ses chemins. Il lui plante sa corne dans le flanc et il le vainc par son mugissement. Mais, finalement le Brun de Cualnge avant qu'il ne perde son âme, tue le Blanc-Cornu et disperse ses omoplates, son foie et ses cuisses dans toute l'Irlande. C'est de son corps que les endroits nommés *Ath* ou le gué apparaissent dans tout le pays. Le récit raconte ensuite que, le Brun de Cualnge retourne vers son pays, Cualnge. Il massacre les gens du pays et en fait un bain de sang, « il se tourna alors le dos contre la colline, et son cœur se brisa dans sa poitrine comme une coquille de noix. C'est ainsi, que furent son histoire, son destin et la fin de la razzia jusqu'à maintenant[4]. »

Or, ce combat cruel, évoquerait, d'une part, les forces égales du bien et du mal dont Ahura Mazda et Ahriman sont les incarnations dans la mythologie iranienne. Et d'autre part, le Brun de Cualnge serait l'incarnation de Mithra (ou de Gilgamesh) qui tue le taureau dont le corps reproduit le monde. Il convient de rappeler que, d'après le *Bundahišn*, le bovin primordial était « blanc et lumineux comme la lune[5] », et le taureau sacrifié par Mithra était aussi blanc, et comme l'indique Geo Widengren, ce taureau blanc a d'antiques précurseurs dans la religion iranienne :

> Aux Indes, la monture de Šiva [Chiva] est un taureau *blanc* (à l'origine, monture d'Indra) ; en Iran, Farîdûn [Feridoun] monte un taureau *blanc*, et, dans les mystères de Mithra, c'est un taureau *blanc* que sacrifie ce dieu. Tout cela ne saurait être un hasard[6].

[1] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, p. 48.
[2] *Op. cit.*, p. 58.
[3] Le résumé du récit est tiré de Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, pp. 266-269.
[4] *Op. cit.*, p. 269.
[5] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 225.
[6] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 65.

Il est aussi remarquable de rappeler que, dans le rituel de la cueillette du *gui* en Gaule, deux taureaux blancs sont l'objet d'un sacrifice par le druide (*cf.* p. 394). De plus, les Irlandais choisissaient le roi du pays lors d'un festin où ils sacrifiaient un taureau blanc[1]. En effet, on pourrait dire que l'épopée celtique, pour être plus réelle et plus saisissable au lecteur, remplace souvent les dieux par des druides-héros qui gardent cependant « leurs noms divins[2] ». Ainsi, un héros légendaire comme Cuchulainn, en remplaçant volontairement le chien du forgeron, fait sortir cet être fabuleux du récit pour qu'il reste peut-être le seul invincible de la légende.

Quant à la pratique de la magie dans le roman de *Wîs et Râmîn*, on pourrait dire que le talisman confectionné par la nourrice a, dans un certain sens, des parallèles fonctionnels avec le philtre. Le récit raconte que roi Maubad enlève Wîs pour l'épouser à cause d'un pacte fait avec la mère de Wîs. Mais Wîs déjà fiancée à son propre frère, Vîrou, refuse de se donner à contre-cœur à Maubad qui a en plus causé la mort de son père. Elle recourt à sa nourrice qui est experte en magie et lui demande d'annihiler le désir de Maubad avant qu'il ne cherche à le combler. La nourrice fait donc un talisman qui rend Maubad impuissant de tout désir :

> Alors elle apporta bronze et cuivre à la fois, et de chacun des deux façonna talisman ; puis au moyen du fer les joignant l'un à l'autre, elle affermit le lien par une incantation ; tant que le lien de fer demeurait fixé, l'homme serait noué par rapport à la femme ; si toutefois quelqu'un venait rompre ce lien, l'homme impuissant serait aussitôt libéré. (Henri Massé, p. 94)

Pendant le voyage Râmîn, frère cadet de Maubad aperçoit Wîs et en tombe éperdument amoureux. À la suite des ruses de sa nourrice, Wîs s'éprend aussi de Râmîn. Le lecteur assiste alors à un véritable amour-passion. Les deux amoureux ne sont heureux qu'enlacés l'un à l'autre, ne peuvent vivre éloignés l'un de l'autre, bravent tous les dangers et tous les déshonneurs dans lesquels la nourrice est la complice.

À première vue, le roman de *Wîs et Râmîn* se distingue du *Tristan* sur deux points : le philtre et la mort des amants à la fleur de l'âge. En effet si la reine d'Irlande fabrique un philtre pour renforcer l'amour de Marc et de sa fille, la nourrice de Wîs fabrique un talisman pour empêcher Maubad de faire l'amour. Cependant la nature de l'amour des amants persans sans l'intervention d'un philtre semble être aussi fatale que celui des amants celtiques. Pour le

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 50.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 608.

poète persan, la force qui unit les amants vient de la force incontestée et irréversible du destin :

> De leur mère tous deux n'étaient pas encore nés, leur germe n'était pas tombé sur cette terre que déjà le destin avait réglé leur sort et fixé par écrit leurs actes successifs.
>
> (Henri Massé, p. 34.)

Dans la pensée iranienne de l'époque parthe, toutes les affaires du monde matériel sont mises en branle par la prédestination. Dans le *Mênôk i Khrat* est écrit qu'au temps fixé, ce qui doit arriver arrive à chaque homme dont le sort est prédestiné. C'est Zervan le Seigneur qui partage justement les fortunes du monde terrestre et il est impossible de s'approprier, par l'effort, le bonheur qui ne vous est pas destiné. Dans cette pensée, il est impossible de lutter même par la sagesse et l'intelligence contre la prédestination, car « une cause efficiente est mise en jeu, tout autre chose est rendue inefficace[1]. »

Mais pour Henri Massé la cause de cet amour est très simple et naturelle : « Il s'agit d'un sentiment qui s'est formé à leur insu, quand ils étaient frère et sœur de lait, et qui se réveille avec toute sa puissance quand ils se retrouvent en leur jeunesse[2] ». En effet, Wîs et Râmîn, confiés dès leur naissance à une nourrice et allaités par la même nourrice, ils ont vécu durant plus de dix ans ensemble. L'attachement de cette nourrice envers Wîs et Râmîn est tel qu'elle apparaît au cours du roman comme une véritable mère de substitution auprès d'eux. D'ailleurs, la nourrice est experte en magie comme toutes les autres nourrices présentées dans les récits persans[3]. Râmîn lui dit qu'elle est la seule personne au monde qui peut par son « savoir-faire » le sauver du chagrin et de la tristesse :

> Tu sais la magie beaucoup mieux que tout autre ; tu peux dès cet instant dresser des stratagèmes, et tu peux recourir à plus de mille ruses ; et ton esprit se trouve en parfait équilibre ; de toi ne peut venir une chose blâmable ; nul non plus n'est aussi intelligent que toi…Tu as beaucoup de science ; donc à ton éloquence allie ton savoir-faire ; au moyen de tous deux, met Wîs dans tes rets ; le sort, s'il n'était pas de bon conseil pour moi, ne t'aurait pas conduite ici, en ma présence. (Henri Massé, p. 111)

[1] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 205.
[2] Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 11.
[3] Voir Marina Gaillard, « Foi héroïque contre magie démoniaque : une lutte exemplaire », dans *Charmes et sortilège. Magie et magiciens*. Res Orientales. Vol. XIV, 2002, pp. 109-161.

Dans l'épisode où la nourrice essaie par « pure affection, par amour maternel, par amour de nourrice » (Henri Massé, p. 130) de convaincre Wîs d'être la maîtresse de Râmîn, elle s'irrite et reproche à sa mère de l'avoir confié à une « nourrice-sorcière » qui lui enseigne l'impudeur :

> De ta cité ne peut venir qu'astre funeste, de ta race ne peut venir que sortilège ! Si de cette semence il naît des milliers d'êtres, tous seront des démons et des êtres frivoles…Oh ! Plût au ciel qu'aucun des gens de bon renom ne confie son enfant à pareille nourrice ! Quand il prendra le lait impur de la nourrice, d'origine altérée et d'humeur effrontée, son origine noble et sa pure nature tomberont plus bas que celles de la nourrice ; si l'enfant du soleil même suçait son lait, on ne pourrait avoir espoir en sa lumière. Puisse ma mère être honteuse devant Dieu livrant à la sorcière que tu es, dépourvue de pudeur, de savoir, d'équité !
>
> (Henri Massé. p. 127)

Et dans un autre épisode, Maubad ayant compris par hasard les complots de la nourrice envers lui, il l'accuse d'impureté et maudit son pays d'origine qui est connu comme le lieu de toutes les sorcelleries :

> Il conviendrait que sur la ville de Khouzân une pluie de cailloux tombât sans s'arrêter, du moment qu'il en vient cette prostituée, impudente, effrontée, elle est néfaste au monde ; elle enseigne le mal à ceux qui sont plus jeunes, et la méchanceté à ceux qui sont grand : il ne vient de Khouzân que des êtres pervers, corrompus, malfaisants et sans religion ; que nul ne les agrée ni parmi eux ne cherche un ami ni chez eux ne prenne une nourrice, parce que quand Chahrou chercha cette nourrice chez eux, elle a rempli de vices son palais !
>
> (Henri Massé, p. 150)

Maubad à plusieurs reprises a traité la nourrice comme un « être impur » ou « plus basse que le chien » (Henri Massé, p. 150). Bouleversé par la désobéissance de Wîs, il lui dit aussi : « O toi qui es d'une race de chiens ! Toi qui fus dressée par le diable à Babylone ! » (Henri Massé, p. 159). En effet, dans ces vers il y a un point remarquable à souligner. Bien que dans le roman, le mot *sag* ou *saka* (en vieux perse) désigne le chien, dans la religion des Mèdes, même après la réforme de Zoroastre, on sait que cet animal, étant le compagnon fidèle de Mithra, était depuis toujours un animal sacré. C'est lui qui protège, selon la religion, l'âme du bovin primordial. Hérodote écrit : « Les Mages tuent de leurs propres mains toutes sortes

d'animaux, à part les chiens et les hommes[1]. » D'ailleurs, de longs passages de texte avestique du *Vendidad* (collection de lois religieuses) sont consacrés à l'entretien du chien[2] et à sa protection et reflètent l'utilité qu'il avait pour des éleveurs. Chapitre 13, 21-24 rappelle :

> Si quelqu'un tue un chien gardien des troupeaux ou des maisons, un chien de garde personnelle ou un chien habilement dressé, son âme s'en ira de ce monde dans le monde futur, poussant des cris[3].

Ainsi il serait improbable que le chien dans un contexte préislamique qualifie la malhonnêteté ou la race vilaine. Gorgâni est sûrement influencé par les idées islamiques de l'époque où de par la bouche de Maubad, il qualifie de chien et d'impur la nourrice : « Être impur et de vile nature ! Aucun être ici-bas n'est plus impie que toi ; plus basse que le chien, tu vaux bien moins que lui » (Henri Massé, p. 150). D'autre part, d'après les sources iraniennes[4], indiennes et chinoises le terme Saka (francisé en Sace) signifiant « puissant et capable », désignait un ensemble assez varié de tribus nomades iraniennes d'Asie centrale, c'est-à-dire les Scythes, les Sarmates et les Alains. Iaroslav Lebedynsky indique que selon les recherches d'Abaïev :

> Cet ethnonyme pourrait provenir d'un terme iranien presque homophone désignant le « cerf[5] » (*sâkâ-*, ossète moderne *sag*). Le rapprochement est évidemment tentant quand on considère le rôle emblématique des cervidés dans toutes les cultures scythiques d'Europe et d'Asie. Il se

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 136.
[2] *Bundahišn* dans le chapitre 19, 33 explique que le chien et le coq sont crées contre les démons et les sorciers. Henri Massé écrit que selon les croyances populaires, le coq blanc, qui passe pour l'incarnation d'un ange, ne doit jamais être tué. Dans les villages la famille le respect et le choie, persuadée que son chant porte bonheur et écarte de la maison les démons. (*Croyances et coutumes persanes*, p. 351 et 354) Dans l'Iran préislamique les étendards portaient souvent l'emblème du coq. Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dâstânvaréha dar adabiyât-é fârsi*, p. 324-329.
[3] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C)*, p. 116.
[4] Les inscriptions de Daruis dans les sites archéologiques de Behistoun et de Naqch-é Rostam mentionnent que trois peuples scythiques étaient considérés comme des *Sakâ* : les *Sakâ Haumavargâ*, ou les Saces adorateurs du *haoma*, la boisson sacrée des Indo-iraniens, les *Sakâ Tigraxaudâ*, ou les Saces qui portaient un capuchon pointu et les *Sakâ tyaiy paradraya*, ou les Saces d'au-delà de la mer Caspienne et d'un fleuve, peut-être le Syr-Daria. Hérodote mentionne que les « Scythes Amyrgiens », de l'Asie centrale, qui, appelés « Saces » par les Perses, servaient dans l'armée de Xerxès aux côtés des Bactriens. Enfin, dans sa nomenclature des provinces perses, il précise que les Saces sous le pouvoir du Grand Roi achéménide, Darius 1er, étaient englobés avec les Caspiens dans la quinzième satrapie de la Perse. Iaroslav Lebedynsky, *op. cit.*, pp. 48-50.
[5] Il convient de noter que, d'après Jean Markale, le cerf, qu'il s'agisse du mâle ou de la femelle, aurait été l'animal sacré d'une civilisation arctique dont le symbole aurait été répandu dans les régions méditerranéennes. Et cela n'est pas loin des pratiques et des croyances des anciens Scythes. Il souligne que, « dans de nombreuses tombes des Scythes d'Asie, surtout orientale, des statuettes représentant des hommes ou des femmes ou des animaux ornés de cornes de cerfs. » *La Femme celte*, p. 140. Il serait aussi intéressant de rappeler que, le dieu celtique Cernunnos « le cornu », est souvent représenté avec des bois de cerf, animal sauvage noble.

heurte cependant à des difficultés phonétiques (longueur des voyelles) ; d'autres linguistes invoquent moins poétiquement, un nom iranien du « chien » (*saka*)[1].

Par conséquent, il serait très probable que le qualificatif de « chien » utilisé dans un sens péjoratif, ou l'expression « d'une race de chien » soit une allusion aux Scythes que l'*Avesta* et le *Châh-Nâmeh* connaissent sous la connotation des Touraniens. Gorgâni dans un passage du roman, pour décrire l'habileté de Râmîn à la chasse et à la guerre, le compare avec le guerrier touranien :

> Dans tout l'Iran nul n'est capable autant que lui : par lance ou javelot il partage un cheveu ; dans le Touran n'est pas un aussi bon archer : l'oiseau ne peut voler qu'aux ordres de son arc ; il verse plus de sang que tout preux, au combat ; plus que ses commensaux il peut boire au banquet ; dans l'effort, il est comme un lion plein de haine ; […] » (Henri Massé, p. 117)

En outre, les inscriptions égyptiennes de Darius citent des « Saces des marécages » et des « Saces des plaines », et une inscription de Xerxès nomme les *Daha*, tribut ou confédération sace dont seraient issus les Parthes[2]. Dans le roman de Gorgâni, les *Daha* de Dahestan (Dèhestan) sont les vassaux de Maubad dont les territoires sont situés dans le sud-est de la mer Caspienne entre Turkménistan et Gorgan de l'Iran actuel. De plus, Rostam le héros épique du *Châh-Nâmeh* est le fils du roi de Sistan ou le « pays des Saces » et la fille du roi de Kaboul. Au cours de l'épopée, ce héros invincible, inséparable de son cheval, Rakhch, et virtuose de l'arc et du lasso, est présenté par le qualificatif de *Sagzi* c'est-à-dire Rostam de Sace ou de Sistan (Sakastan). Les traits particuliers du héros reflètent en effet ceux des guerriers scythes. Selon Arthur Christensen, « les Saces ou Indo-Scythes » ont fondé à Sakastan un royaume qui, depuis le temps du grand roi Mithridate II (123-88), était la suzeraineté de l'empire parthe[3]. Il souligne aussi que « la personnalité de Rostam a gardé quelques traits du roi Gundafarr [Gondopharès 1er], d'origine parthe, qui régnait sur le royaume sace vers le milieu du premier siècle de notre ère[4]. »

Or, d'après Françoise Le Roux, le chien pour les Celtes, contrairement aux Grecs, était un animal sacré et ils avaient toujours eu beaucoup d'estime pour lui[5]. Par ailleurs, Béroul parle de la nature noble du « blanc Husdent » (v. 1511), et écrit : « Salomon dit très justement

[1] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C)*, p. 75.
[2] *Op. cit.*, p. 51.
[3] Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 28.
[4] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 41.
[5] Françoise le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 18.

que son ami, c'était son lévrier » (vv. 1461-1462). La même conception se trouve également chez Gorgâni où le roi Maubad dit à Zerd :

> Oh ! Que le Justicier divin, dans ce bas-monde, me délivre de vous, mes frères Râm et Zerd ! Au temps d'être fidèle, un chien vaut mieux que vous, car il est fidèle et vous ne l'êtes point. Lorsque le Créateur pétrit votre substance, je ne sais de quel astre il vous pétrit tous deux.
>
> (Henri Massé, p. 234)

Gottfried de Strasbourg dans son *Tristan* parle d'un petit chien, venu d'Avalon ou l'Autre Monde celtique, dont le doux tintement du grelot ôtait tout le chagrin et la tristesse de l'homme (*Gallimard*, p. 590). De plus, un épisode figuré chez lui et dans *La Saga* où il est question de la *curée*, montre bien que chien était un animal respectable pour les Celtes. Dans ces épisodes, Tristan nourrit les chiens sur la peau du cerf. Dans la version de Gottfried de Strasbourg, on lit que Tristan coupe la rate et les poumons, la panse et les intestins du cerf, en petits morceaux, les jette sur le cuir et dit aux chasseurs étonnés du rituel : « voilà ce qu'ils appellent la *curée* chez moi en Parménie ». Il leur explique ensuite la raison du rituel :

> Cela s'appelle curée, parce que la viande qu'on donne aux chiens est jetée sur le cuir. C'est ainsi que les chasseurs ont dérivé de cuir le mot de *curée*. Curée vient de cuir. Et croyez-moi, cet usage a été inventé pour le bien des chiens. C'est une pratique utile : les morceaux qu'on étale sur le cuir ont le goût sucré du sang, ce qui acharne les chiens. Voilà tout l'art de dépecer — il n'y en a pas d'autre. C'est à vous de juger dans quelle mesure cela vous plaît. — Ah ! seigneur, s'écrièrent-ils tous. Que dis-tu là, enfant béni du ciel ? Nous voyons bien des chiens et des braques. (*Gallimard*, p. 429)

Et dans *La Saga*, Tristan découpe le cerf, selon la coutume des veneurs de son pays « où il est né », et demande aux veneurs, qui n'avaient jamais entendu parler ni de *curée* ni d'offrande, de préparer « la curée pour les chiens ». Cela apparaît étrange aux veneurs. Tristan, pour leur montrer la coutume, place les entrailles du cerf sur la dépouille, il coupe un peu de chair de tous les membres du cerf et les jette aussi sur la dépouille et dit : « C'est ce qui s'appelle la curée. Les chiens doivent le manger sur la dépouille » (*La Saga*, p. 517). Il ne faut pas aussi oublier que le « chien » est le surnom de Cuchulainn.

Il serait aussi intéressant de noter que, dans un texte avestique, à propos du rituel d'abattre des animaux, est écrit que le roi mythique Yima dit à son peuple : « Vous êtes les hommes, et vous ne devez, ni par avidité, ni par envie, rejeter les entrailles chaudes, et vous

ne devez les rejeter parce que c'est la coutume, mais abattez les animaux de sorte qu'ils vous soient utiles et qu'ils soient à votre services[1]. »

Il convient de noter que dans la mythologie mazdéenne, le chien d'eau est aussi l'animal sacré de la déesse Anâhitâ[2]. Il serait intéressant de noter que manger de la viande du chien était l'un des trois *geasa* ou interdits du héros de Cuchulainn. Il était interdit pour lui seul « de manger de la chair de son homonyme[3] » ou de tuer une loutre, un « chien d'eau[4] ».

Or, quant au vers « Toi qui fus dressée par le diable à Babylone », selon une idée répandue dans les traditions du peuple indo-européen, Babylone était depuis toujours le centre de la sorcellerie :

> Depuis l'Antiquité grecque, tout ce qui est magie, sorcellerie, astrologie, mantique, a été considérée comme un art proprement chaldéen. Des prêtres, des magiciens, des astrologues « chaldéens », parfois réellement originaires de Babylone, mais le plus souvent se faisant seulement passer pour Chaldéens, se trouvent constamment associés avec la pratique des sciences occultes, bien que, déjà dans la Grèce antique, savants et écrivains se soient attachés à démasquer les charlatans qui usurpaient le titre de Chaldéen[5].

Dans la mythologie iranienne, Aji Dahâk, élevé à Babylone, est le symbole de tout pouvoir occulte concernant le mal et la magie noire. C'est dans cette ville qu'il a appris la sorcellerie. On lit également dans *La Mort de Cuchulainn* que les trois « sorcières noires, haïssables et diaboliques » qui ont appris leur art druidique en Bretagne et à Babylone décident la mort du héros ulate, Cuchulainn[6]. En effet, ces trois sorcières borgnes de l'œil gauche, avec des poisons et des charmes font cuire un petit chien sur des broches de sorbier et forcent le héros à en manger avant partir à son dernier combat :

> La sorcière lui donna la moitié du chien de sa main gauche. Cuchulainn le mangea avec sa main gauche et le mit sous sa cuisse gauche. La main avec laquelle il avait pris [le morceau] et la cuisse sous laquelle il l'avait mis furent prises d'un bout à l'autre, si bien qu'elles n'eurent plus la même force[7].

---

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, 14 : 2, p. 20.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 35-36.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 282.
[4] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 55.
[5] Erica Reiner, « La Magie babylonienne », dans *Le Monde du sorcier*, p. 69.
[6] Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 70.
[7] Christian-J. Guyonvarc'h, *op. cit.*, p. 282.

Or, la nourrice « comme une astucieuse et méchante sorcière » (Henri Massé, p. 113) avec toute la flatterie qu'elle exerce envers Wîs, n'arrive pas à attirer l'attention de la jeune fille envers Râmîn. Wîs insiste toujours sur le fait que seul son frère serait lui plaire et elle dit à la nourrice :

> Songe à d'autres travaux que l'amour de Râmîn ! S'il est bien, il n'a rien qui soit digne de moi. Il est comme Vîrou ? Mais il n'est pas mon frère ; en le voyant, jamais je ne serai séduite ; tu ne me séduiras jamais par tes discours ; et tu ne devais pas écouter ses propos ni me les rapporter, les ayant écoutés. (Henri Massé, p. 119)

Gorgâni écrit que la nourrice « par ruse, elle aurait mis le démon sous un sceau » (Henri Massé, p. 225). Ainsi, un jour en l'absence de Maubad, la nourrice à la suite d'un stratagème réussie finalement à lui montrer Râmîn. Dès qu'elle le voit le « sinistre démon de l'amour » (Henri Massé, p. 137) l'attaque et une passion inexplicable la rend aveugle à tel point qu'elle oublie tout son amour pour Vîrou :

> Or, depuis un moment Wîs contemplait Râmîn ; on eût dit qu'elle contemplait son âme suave ; ayant bien observé la face de Râmîn, elle abolit sa foi, son amour pour Vîrou.
>
> (Henri Massé, pp. 136-137)

On se demande si cet amour qui commence par un « coup de foudre » et qui dure jusqu'à la vieillesse des amants ne pourrait pas être lié à l'effet magique du lait de la nourrice.

Claude-Claire Kappler argumente que l'amour de Wîs pour son frère Vîrou « était naturel, il coulait de source », c'est-à-dire, c'est la parenté par le sang qui enflamme la passion. Ainsi la le même argument ne serait-il pas possible pour la parenté par le lait de la nourrice ? Surtout que le poète, lui-même par le mot « licite » donne la légitimité à cet amour : « Wîs ressemblait au trésor mis sous clef, licite pour Râmîn, fermé pour tous les autres » (Henri Massé, p. 159).

Cette parenté par le lait qui enflamme le désir charnel, évoque dans un certain sens l'histoire du premier couple mythique iranien conservée dans le troisième chapitre du *Bundahišn* (1-26). La légende dont plusieurs traits rappellent la légende grecque d'Agdistis et

d'Attis et la légende scandinave d'Ask et d'Embla[1], raconte que de la semence de Gayômard, absorbée par la Terre, pousse une plante de rhubarbe (*rîvâs*) ayant une seule tige et quinze feuilles. La racine entrelacée de cette plante se change en un garçon (Machyak) et en une fille (Machyânak) de quinze ans qui se ressemblent et Ahura Mazda leur souffle son âme.

Or, Ahriman, sachant que le mensonge (*drûg*) est le pire des péchés chez Ahura Mazda, attaque à leur esprit et les pousse à mentir sur la bonne création de Dieu. À la suite de ce mensonge, ils passent trente jours dans le désert sans nourriture. Puis Ahura Mazda leur envoie une chèvre au poil blanc dont ils sucent le pis avec la bouche. Cependant Machyak commet le deuxième péché en disant : « J'éprouvais de la joie, quand je n'avais pas encore bu ce lait, mais ma joie s'est accrue maintenant que je l'ai avalé dans mon corps vil[2]. » Cette ingratitude envers Ahura Mazda, rend les démons plus forts et le frère et la sœur tombent de plus en plus sous le pouvoir des démons. Influencés par Ahriman, ils s'élancent l'un contre l'autre et luttent entre eux et passent ainsi cinquante ans sans aucun désir de s'accoupler. Mais après avoir passé cette période, le désir charnel se réveille en eux et Machyak dit à sa sœur : « Lorsque je vois tes parties génitales, mon membre se lève beaucoup. Puis Machyânak dit : frère Machyak, quand je vois ton grand membre, mes parties génitales tremblent[3]. » Ils prennent alors plaisir à satisfaire leur désir et regrettent de n'avoir pas eu ce désir pendant tout ce temps.

Dans la légende de Machyak et Machyânak la cessation de la période de cinquante ans de stérilité n'est pas motivée, mais cette période, selon Arthur Christensen, pourrait avoir comme raison de dépeupler le monde, car sous l'effet démoniaque d'Ahriman, le premier jumeau nouveau-né est mangé par Machyak et Machyânak. Le mythe raconte qu'Ahura Mazda leur ôte le désir de manger leur progéniture et ainsi ils ont mis au monde sept paires de jumeaux, chaque paire, étant un garçon et une fille, met au monde à son tour des enfants pendant cinquante ans[4].

L'analyse du mythe met en évidence que chaque paire de jumeau n'avait qu'une mère nourricière. Ainsi, ne serait-il pas admissible de croire que sucer du pis ou du sein de la même mère nourricière pourrait intrinsèquement porter en soi la même énergie charnelle qu'un philtre aphrodisiaque porte en lui ?

[1] Dans ces légendes, les dieux d'abord sculptent en bois le premier couple, puis animent les deux sculpteurs. Voir Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, 14 : 1, p. 41.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, 14 : 1, p. 19.
[3] *Op. cit.*, p. 20.
[4] *Op. cit.*, p. 57.

c. Talisman et envoûtement

La nourrice est experte en magie, mais elle ne l'exerce réellement qu'à deux reprises. Wîs pleure la mort de son père et refuse de se donner à Maubad, elle demande à la nourrice de provoquer l'impuissance du roi pour une durée d'un an :

> Avant qu'il ne cherche à combler son désir de moi, tu devras tendre un filet sur sa route : à lui, durant un an, je ne me donnerai, n'évitant, s'il le faut, ni peine ni suicide. De mon père le deuil n'est pas moins d'une année ; et tu me verras donc en deuil toute une année.
>
> (Henri Massé, p. 93)

La nourrice confectionne donc un talisman composé de bronze et de cuivre liés par du fer, sur lequel elle récite une incantation. Elle l'enterre au bord d'un cours d'eau car c'est l'humidité, explique-t-elle, qui assure bien l'efficacité du talisman. Mais la nourrice, étant « plus réaliste que la jeune reine[1] », réduit le délai d'action du talisman à un mois et explique :

> Lorsqu'à l'égard du roi tu seras de bon cœur, j'apporterai ce talisman qui est enfoui ; le mettant sur le feu, le brûlant tout à fait, je vous enflammerai d'allégresse le cœur.
>
> (Henri Massé, p. 95)

En brûlant plus tard le talisman, c'est-à-dire en rompant le lien et en ravivant l'ardeur par le feu, la virilité du roi lui sera rendue. Mais le mauvais sort montre son « opiniâtreté » et une inondation emporte à jamais l'objet et scelle définitivement l'impuissance du roi. Ainsi, la nourrice par ce talisman qui est plutôt une opération alchimique enchaîne les passions sexuelles de Maubad. La seconde fois, Wîs pour rejoindre Râmîn demande à la nourrice d'inventer un stratagème pour que le roi reste endormi. Elle récite donc un charme sur le roi qui approfondie son sommeil comme s'il était mort :

> Vivement, sur le roi, la nourrice chanta un charme ; et l'on eût dit qu'il était mort sur place. Un capiteux sommeil, tout comme les ivrognes, le saisit tant qu'il n'eut plus sentiment du monde. (Henri Massé, pp. 380-381)

Ce type de magie évoque celui effectué par la suivante d'Iseut, Gimelin chez Eilhart Von Oberg et Brangien dans *La Saga*. Kaherdin, une fois qu'il essaie de séduire la suivante, est endormi par elle par la vertu d'un coussin enchanté :

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 122.

> Le coussin était ainsi fait que la personne sous la tête de laquelle on le glissait dormait nuit et jour sans rien faire d'autre à moins qu'on ne lui enlevât le coussin. C'est de cette manière que Kéhénis [Kaherdin] fut abusé. (*Tristrant et Isald*, p. 177)

La scène du charme est ainsi décrite dans *La Saga de Tristan et Yseut* :

> Kaherdin prit dans ses bras son amie Brangien avec beaucoup d'amour. Mais elle prit un oreiller de soie, réalisé avec une habileté et un savoir-faire extraordinaires, et le plaça sous sa tête : aussitôt il tomba endormi et ne se réveilla pas de la nuit. (*La Saga*, p. 612)

Ces deux enchantements évoquent également l'épopée irlandaise de *Diarmaid et Grainne*. Elle raconte que Grainne fille du roi Cormac, pour séduire Diarmaid endort tous les guerriers de Finn, en les faisant boire dans une coupe d'or magique[1]. Une légende narte a également gardé ce thème. Dans cette légende Satana fille d'Uaerhaeg, organise un banquet et endort Uryzmaeg par une boisson narte, puis l'enlève[2] .

Dans la tradition populaire iranienne, le talisman, l'amulette sont souvent des instruments magiques pour se protéger contre le mauvais œil et des influences néfastes. Ils s'assurent ainsi la santé, le bonheur ou le succès en affaires et en amour[3]. Cette tradition est en grande partie issue de la cosmogonie iranienne dans laquelle Ahriman, le symbole du mal, oppose les puissances de l'eurythmie aux désastres du désordre :

> La nécromancie et l'oniromancie, la croyance au mauvais œil et aux talismans, aux maléfices et aux conjurations, toutes les aberrations puériles ou néfastes du paganisme antique se justifiaient par le rôle assigné aux démons, intervenant sans cesse dans les affaires humaines[4].

Dans le *Châh-Nâmeh,* lorsque le roi Câvous part en guerre contre les démons du Mazandaran (la province du nord de l'Iran), le héros Zâl lui donne un talisman et dit : « Le Mazandéran est la demeure des *dîv* [démons] habiles en magie ; c'est un talisman possédé par les enchanteurs, nul ne peut rompre ces liens magiques ; ne perds donc pas ta peine, ta puissance et tes trésors[5] ». Le roi Key Khosrow guérit un guerrier en faisant passer de son

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 81.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, pp. 42-43.
[3] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, pp. 311-328.
[4] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 127.
[5] Cité par Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 178.

bras au sien un précieux talisman qui lui venait de ses ancêtres, en répétant sur lui toutes sortes d'incantations[1].

En effet, le talisman confectionné par la nourrice, rend Wîs inaccessible à Maubad et apporte ainsi le bonheur aux amants. Ils auront une vie heureuse jusqu'à la mort. Cependant, la fonction du philtre d'amour du roman de *Tristan* et celle du talisman contre l'amour du roman persan, ayant un effet limité dans le temps, ressemblerait plutôt à un symbole pour faciliter une étape difficile, celle de l'accoutumance. En effet, la reine d'Irlande prépare le philtre pour que le mariage contraint de sa fille avec le roi Marc ne soit pas un échec. Et l'opération alchimique de la nourrice empêche Maubad de se livrer à un commerce charnel pour que la jeune fille, au bout d'un temps prévu, puisse peut-être s'habituer à Maubad. Dans les deux cas, comme l'indique Pierre Gallais « il s'agit de bien commencer », pour Wîs après un mois de délai, et pour Iseut immédiatement[2]. Mais il s'avère que l'erreur de Brangien et l'inondation du fleuve qui emporte le talisman, poussent les jeune filles à aimer le premier homme qui leur fera goûter totalement l'amour, et elles n'en aimeront jamais un autre. De ce point de vue, la nourrice avait raison de dire à Wîs que « si une seule fois, tu t'unissais à l'homme, par mon âme ! Tu ne pourrais plus t'en passer » (Henri Massé, p. 141). Voici le passage que Gorgâni décrit comment le mauvais sort montre « son opiniâtreté » :

> Vois comme le poison vint infecter le sucre ! Il sortit de la mer une sombre nuée qui de ses pleurs changea la plaine en océan, et cette onde arriva dans toutes les prairies ; […] ; détruisant le signal marqué sur le terrain, l'onde emporta le talisman du glorieux roi ; le destin transforma ce lieu en lit de fleuve, et le lien demeura pour toujours sur le roi.
>
> (Henri Massé, p. 95)

En effet, on pourrait dire que dans la pensée médiévale la force du destin, assigné tout au commencement, est la plus forte des pouvoirs et nul effort ou manipulation de l'homme ne peut le changer définitivement. Comme l'indique Gorgâni, « Pour toute chose une place est fixée ; de même, il y a temps fixé pour tous les actes ; l'on ne pourrait trouver en hiver, sur les arbres, la fleur qui apparaît au cours du mois d'avril » (Henri Massé, p. 450).

[1] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 180.
[2] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 122.

B. Magie astrale et l'imaginaire médiéval

Depuis la plus haute antiquité, l'astrologie étudie l'influence réelle ou supposée des astres sur le comportement de l'homme et des groupes sociaux, ainsi que sur leur destinée. Elle est donc une activité qui consiste à prédire les événements naturels ou surnaturels par les aspects, les positions et les influences des astres. Pour un astrologue le ciel avec tous ses mystères est un grand livre où l'histoire du monde et le destin de chaque être est déjà écrit. La pratique de cette activité, au fur et à mesure de son développement, a servi d'élément moteur à l'essor de l'astronomie, avec laquelle elle s'est longtemps confondue. En effet, dans le monde médiéval (occidental, oriental), il n'existe pas de véritable distinction entre astronomie et astrologie et les termes restent ambigus. La science des astres, comme le penseur iranien Fârâbi (880-960) la définit, est à la fois une science rationnelle fondée sur l'observation des astres et une science des prédictions et des jugements à partir des astres[1]. Si le ciel d'un astronome permet de se repérer dans le temps et l'espace, le ciel d'un astrologue donne un sens à la vie et permet aux hommes de se connaître et d'appréhender leur devenir. Dans ce sens, le ciel de l'astrologue serait comparable avec le ciel du magicien et du sorcier qui « influe sur les cours des événements afin d'attirer les bonnes grâces de ces puissances célestes servies par des entités angéliques[2] . »

Dans le monde occidental, selon Philippe Walter, au cours des siècles, la position de l'Église vis-à-vis de l'astrologie n'a pas été immuable. En effet, si saint Augustin ne voyait dans l'astrologie que charlatanisme et impiété, au XIIe siècle dans certains milieux cléricaux on pensait que les astres, créés par Dieu, n'étaient que des signes divins qui lui obéissaient comme toute autre créature. Ainsi, selon eux,

> le Créateur donne aux hommes, par l'intermédiaire de l'astrologie, le moyen de connaître le monde et de se connaître eux-mêmes. Les astres ne privent donc pas l'homme de sa propre liberté : ils ne sont que la traduction du plan divin pour l'homme[3].

Les passages de la Bible où il est question du Zodiaque et des constellations sont rares. Dans le « Premier livre des Rois » et d'après les indications du livre de 2 Rois (23, 5) on voit que les étoiles et ces signes du zodiaque étaient déjà des objets d'adoration par le roi Josias, et qu'il y avait des sacrificateurs idolâtres attachés à ce culte. Cette évocation rappelle en fait

[1] Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 61.
[2] *Op. cit.*, p. 27.
[3] Philippe Walter, « Orion et Tristan ou la sémantique des étoiles », dans *Sénéfiance*, n° 13, *Le Soleil, la lune et les étoiles au Moyen Âge*, Aix-en Provence, Université de Provence, 1983, p. 444.

dans une certaine mesure le culte de Mithra qui était d'ailleurs intimement lié aux signes du zodiaque. On lit dans le verset 5 de 2 Rois, 23 :

> Josias renvoya les faux prêtres que les rois de Juda avaient désignés pour offrir des sacrifices dans les lieux sacrés des villes de Juda et des environs de Jérusalem ; il les renvoya, parce qu'ils offraient des sacrifices à Baal, au Soleil, à la Lune, aux signes du zodiaque et à tous les autres astres.

Les « faux prêtres » du texte seraient probablement les Mages du plateau de l'Iran. Comme l'indique Franz Cumont à l'époque des Achéménides et surtout sous le règne d'Artaxerxés Ochus, les temples de Mithra et les statues de la déesse Anâhitâ se trouvaient autant dans Suce, Ecbatane et à Persépolis qu'à Babylone, Damas et Sardes : « Babylone surtout, qui était la résidence d'hiver des souverains, était peuplée d'un nombreux clergé officiel de Mages, qui avaient la préséance sur les prêtres indigènes[1]. » Selon Geo Widengren, à l'époque parthe, la province de Mésène en Babylonie méridionale faisait encore partie de l'empire parthe à titre de « vice-royaume » et satrapie[2].

D'après Franz Cumont, depuis l'époque achéménide les légendes des deux religions (Chaldéens, Iraniens) s'étaient rapprochées et leurs divinités identifiées. Ainsi, l'astrolâtrie sémitique qui était le fruit de longues observations scientifiques, se superposaient aux mythes naturistes des Iraniens. Dans ces légendes Ahura Mazda est souvent confondu avec Baal, la déesse Anâhitâ est assimilée à Ishtar, et Mithra, qui était fêté le seizième jour de chaque mois, est confondu avec Shamash, le dieu de la justice. Shamash comme Mithra apparaît à l'Orient sur le sommet des montagnes et accomplit sa course quotidienne sur un char resplendissant. Comme Mithra il est le protecteur des rois et donne la victoire aux guerriers[3]. Franz Cumont souligne également que le ciel mazdéen était peuplé des mêmes habitants que l'Olympe :

> Ahura Mazda fut confondu, comme Être suprême, avec Zeus ; Verethraghna[4] [Bahram], le héros victorieux, avec Héraklès ; Anâhitâ, à qui le taureau était consacré, devint l'Artémis Tauropole, et on alla même jusqu'à localiser dans ses temples la fable d'Oreste[1].

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 10.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 327.
[3] Franz Cumont, *op. cit.*, p. 11.
[4] Les travaux de Verethraghna, l'Hercule mazdéen, étaient chantés en Arménie, on y disait comment il avait étouffé les dragons et aidé Jupiter à triompher des géants monstrueux. « Un bas-relief, récemment trouvé à Stockstadt, nous montre un de ces hauts faits de l'hercule mithriaque : il dompte Cerbère (Drexel, *Kastell Stockstadt*, p. 87, n. 18 et pl. XIII, fig. 9). Comme la même scène se retrouve sur des bas-reliefs funéraires en Germanie, il semble qu'on ait mis la légende de Verethraghna-Héraklès en rapport avec la tradition mazdéenne,

Dans la Bible, à part une petite allusion à deux constellations des Pléiades et l'Orion figurées dans le livre d'Amos (5, 8), le livre de Job est le seul texte biblique qui, pour montrer probablement la grandeur du Seigneur, parle presqu'en détail des constellations : « Il a tracé les constellations : la Grande Ourse, Orion, les Pléiades et les Chambres du Sud » (Job 9, 9). Le texte fait également allusion aux signes du zodiaque mais ne souligne pas quel est précisément son but en évoquant ces astérismes, ce qu'on entend par « leur action sur la terre » :

> Vois les constellations :
> Pourrais-tu maintenir les Pléiades ensemble,
> Dénouer les cordes qui retiennent Orion,
> Faire apparaître à temps les signes du zodiaque
> Conduire la Grande Ourse avec tous ses petits ?
> Sais-tu à quelles lois le ciel doit obéir ?
> Est-ce à toi de régler leur action sur la terre ? (Job 38, 31-33)

En effet, tout au long de la Bible le Seigneur à plusieurs reprises, par la bouche de ses prophètes, met l'accent sur son pouvoir absolu et rappelle que c'est lui seul qui est capable d'annoncer l'avenir :

> Dieu, c'est moi et personne d'autres. (Ésaïe 46, 9)
> […]
> Dès le début j'ai annoncé mon but.
> Longtemps à l'avance j'ai prédit ce qui n'a pas encore eu lieu.
> Je dis : voici mon projet, il se réalisera.
> Tout ce que je veux, je le fais.
> De là-bas, où le soleil se lève,
> Je convoque un oiseau de proie ;
> C'est l'homme qui accomplira mes plans. (Ésaïe 46, 10-11)

Cependant dans l'Évangile selon Matthieu un court passage, qui raconte la naissance de Jésus, fait allusion à la fois aux Mages prédicateurs et à une étoile magique. C'est cette étoile filante qui fait un passage dans le ciel pour montrer aux trois Mages l'endroit où Jésus-Christ est né selon leurs astrologies :

> Après sa naissance, des savants spécialistes des étoiles, vinrent de l'Est et arrivèrent à Jérusalem.
> Ils demandèrent : « Où est l'enfant qui vient de naître et qui sera le roi des Juifs ?

---

qui fait garder par des chiens le pont Činvat [Tchinvat] où doivent passer les âmes. » Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 128.

[1] *Op. cit.*, p. 21.

> Nous avons vu son étoile apparaître à l'Est et nous sommes venus pour l'adorer. (2, 1-2)
> […]
> Après avoir reçu ces instructions du roi, ils partirent.
> Ils virent alors l'étoile qu'ils avaient déjà remarquée à l'Est : elle allait devant eux, mais, au moment où elle arriva au-dessus de l'endroit où se trouvait l'enfant, elle s'arrêta.
> Ils furent remplis d'une très grande joie en la voyant ainsi.
> Ils entrèrent dans la maison et virent l'enfant avec sa mère, Marie. (2, 9-11)

Quant aux textes religieux avestiques, ils racontent unanimement qu'Ahura Mazda créa le ciel et le divisa en trois parties. La première touche aux lumières infinies dans lesquelles se trouve le « Trésor toujours profitable ». La seconde partie touche aux ténèbres inférieures, c'est-à-dire le siège d'Ahriman et des démons. Et la troisième partie s'étend entre les deux. Dans le *Dênkart* est écrit :

> C'est moi le procréateur, ô Zoroastre, et le père qui entretient la bonne justice.
> C'est moi qui ai créé, ô Zoroastre, le chemin du soleil et des étoiles ; et je sais comment la lune croît et décroît.
> C'est moi qui protège la terre et le ciel, qui n'a pas de soutien (rien ne le soutient dans le *gêtê* [monde matériel] mais ne tombe pas.)[1]

À part des textes religieux, Ferdowsi dans le prologue du *Châh-Nâmeh* et après l'éloge de l'intelligence, décrit qu'en premier lieu apparaissent les quatre éléments qui se pénètrent les uns les autres et donnent la naissance à toutes les espèces. En deuxième lieu apparaît la voûte céleste où la fortune et la destinée de l'homme sont déjà déterminées :

> Les sept planètes, prirent la direction des douze mois, chacune se plaça au lieu qui lui était marqué. La fortune et la destinée se révélèrent, et portèrent, comme il est juste, bonheur à ceux qui les comprirent. Les cieux s'enveloppèrent l'un dans l'autre, commencèrent leurs mouvements lorsque tout fut en harmonie[2].

L'analyse succincte et laconique des textes religieux (bibliques, avestiques) ou épiques met en évidence l'existence d'une religion primordiale indo-européenne teintée d'astrologie. Et comme l'indique Franz Cumont, le fond de cette religion est la foi de l'ancien Iran, d'où elle tire son origine :

> Au-dessus de ce substratum mazdéen, s'est déposé en Babylonie un sédiment épais de doctrines sémitiques, puis en Asie Mineure les croyances locales y ont ajouté quelques

[1] Cite par Marijan Molé, « La Naissance du monde dans l'Iran préislamique », p. 307.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 9.

alluvions. Enfin, une végétation touffue d'idées helléniques a grandi sur ce sol fertile, et dérobe en partie sa véritable nature[1].

Comme l'indique André Akoun, l'astrologie est un mode de divination fondé sur les rapports existants à un moment donné entre les positions qu'occupent les planètes et, parfois, les étoiles. Cet art rattache systématiquement ce qui se passe sur la terre à ce qui se déroule dans les cieux. Il est donc lié à la croyance en l'influence des astres sur la destinée des hommes. « L'horoscopie, qui en est synonyme, traite du thème astrologique de la naissance en utilisant les douze signes du zodiaque. L'astrologue-mathématicien fait ainsi participer l'individu au Grand Jeu cosmique[2]. » Mais, dans le *Qâbous-Nâmeh*, le prince Qâbous conseille à son fils :

> Ne prétends pas pouvoir dresser un horoscope à l'occasion d'une naissance ou avec toute autre intention sans avoir acquis la connaissance parfaite des astres, de celui qui se lève sur l'horizon au moment de l'observation, du degré de sa hauteur et de celle de l'astre dont l'influence prédomine en ce même moment, de la lune, des maisons de la lune, du maître de la maison de sa phase actuelle, des astres qui affectent les tempéraments,[…]. Il te faudra encore connaître les constellations, les douze signes du zodiaque, les degrés, les quatre groupes de ces signes selon les quatre éléments, les orbites, le signe dans lequel l'astre doit se trouver pour exercer une influence fortunée[3].

a. Origine de l'astrolâtrie

Bien que le terme astrologie vienne du grec, l'origine supposée de cet art, compte tenu de la date des sources historiques, remonterait à la civilisation mésopotamienne[4]. Parmi les plus anciennes tablettes d'argile retrouvées dans les ruines de l'ancienne Ninive, il y a une

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 27.
[2] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome 1, p. 286.
[3] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédé Querry, pp. 327-328.
[4] Il convient de noter que grâce à la découverte récente (en 2002) d'une civilisation vieille de 5000 ans dans la province du Kerman de l'Iran (au sud-est du pays), il est fort probable que la « Civilisation de Jiroft » soit la plus ancienne. Parmi les deux milliers d'objets trouvés sur le site, il y a 200 vases en chlorite ornés de figures humaines et animales incrustées de turquoise et d'autres pierres semi-précieuses. Leur exceptionnelle qualité artistique témoigne du haut niveau de développement des populations du Plateau Iranien dès la fin du IVe millénaire et jette une lumière nouvelle sur le rôle qu'elles ont pu jouer dans la formation de la civilisation mésopotamienne. Le spécialiste de l'art ancien de la Mésopotamie et de l'Elam, Youssef Madjidzadeh, le directeur des recherches dans la région de Jiroft, incline à situer sur ce site le « pays d'Aratta » que mentionnent quelques textes mésopotamiens du dernier tiers du IIIe millénaire, textes qui glorifient les artisans et les architectes de ce mystérieux pays. Madjidzadeh, par le biais des représentations symboliques et des thèmes de l'iconographie des vases de Jiroft, s'interroge sur l'influence que des cultures anciennes du Plateau Iranien ont pu exercer, en Mésopotamie, sur la civilisation sumérienne, notamment du point de vue culturel. Voir *Archéologia*, n° 399, avril 2003, p. 37.

collection des présages du roi Assurbanipal qui régnait de 669 à 626 avant Jésus-Christ sur l'Assyrie et Babylone[1]. Ces tablettes, représentant la plus ancienne bibliothèque de l'époque, prouvent l'existence d'une sorte d'astrolâtrie chez ce peuple. C'est là aussi qu'est née une astronomie fondée sur des observations systématiques et soigneusement consignées :

> Certains historiens pensent que l'épopée de Gilgamesh, roi d'Uruk vers 2650 av.-C, serait par ses douze chants aux coïncidences troublantes, la première évocation des constellations du zodiaque (les chants VIII et IX évoquent l'Homme Scorpion[2], le chant XI, le Déluge associé au Verseau, etc.)[3] .

En effet, les babyloniens cinq siècles avant notre ère, pour mesurer la situation des astres utilisaient un zodiaque gradué de 360 degrés, divisé en douze parties égales qui correspondait à leur calendrier annuel de douze mois de trente jours. Les douze tablettes qui chantent la quête initiatique de Gilgamesh seraient alors les représentants de douze mois et les signes du zodiaque. Pour les astrologues chaldéens et pour les Romains, héritiers des babyloniens, l'année solaire commençait par le bélier alors que chez les Egyptiens, l'année commençait par le signe du cancer, c'est-à-dire au moment de la crue du Nil[4]. Une tablette datée de 568 avant Jésus-Christ montre que l'esquisse première de ce zodiaque comportait dix-huit constellations, celles visibles sur la route de la lune :

> Ce n'est qu'une tablette postérieure, de l'époque Séleucide de 419 av. J.-C., qui offre un découpage de la voie moyenne en douze parties de trente degrés chacune environ, faisant de ce fait explicitement référence pour la première fois aux signes du zodiaque en tant que tels, en reprenant partiellement les noms de la plus ancienne liste[5] .

D'après les recherches d'Anna Caiozzo, l'origine de ce zodiaque est non seulement mésopotamienne, mais aussi persane, puisque les signes du zodiaque apparaissent en même temps en Iran et en Mésopotamie et certains signes comme les Gémeaux et le Sagittaire portent la trace d'apports de l'astrologie indienne[6]. Pour ces peuples, les signes du zodiaque faisant partie d'une famille d'élément structural comme l'air, l'eau, le feu et la terre, étaient

[1] Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*, pp. 31-32.
[2] Parmi les objets trouvés dans le site de Jiroft, il existe une plaquette de chlorite, probablement destinée à être fixée sur un panneau, sous la forme d'un Homme-Scorpion (fig. XII).
[3] Marcel Leibovici, « Les Songes et leur interprétation à Babylone », p. 32.
[4] Anna Caiozzo, *op. cit.*, p. 33.
[5] *Op. cit.*, p. 32.
[6] *Op. cit.*, p. 355.

gouvernés par une ou plusieurs planètes. Les symboles donnés au zodiaque, chacun lié à un dieu ou attribué à un animal, avaient leurs fonctions et spécifiaient leurs influences sur l'être. Ils croyaient par exemple que l'enfant né sous le signe du Lion devrait être un héros et celui né sous le signe de la Balance, inspirant des inclinations de bon ordre et de justice devrait être un souverain félicité par le peuple. Ils croyaient aussi que le pouvoir des planètes se manifestait particulièrement quand elles étaient en conjonction avec un signe bienfaisant[1].

Comme ce travail de recherche a déjà montré (*cf.* p. 179), les Indo-iraniens, bien avant le monothéisme de Zoroastre adoraient le dieu solaire Mithra. Le culte de cette divinité accordait une place importante aux planètes et au zodiaque dont la voûte étoilée des temples en est le témoin. Toute la confrérie mithriaque se divisait en sept degrés ou grades selon le nombre des planètes formant une échelle à sept échelons. Chaque planète, placée sous la protection de sept divinités (Saturne, Vénus, Jupiter, Mercure, Mars, Lune et Soleil) constituait un degré dont les emblèmes symbolisaient les étapes initiatiques du myste. La présence de certains animaux associés à certaines constellations du zodiaque, tel le Taureau, le Scorpion (dragon-serpent), le corbeau ou le Lion était significative dans les représentations de Mithra[2]. Sur un bas-relief retrouvé dans la province de Modène en Italie, Mithra, tenant à la main le sceptre et le foudre, est debout entre les deux moitiés d'un œuf. Il est entouré par les douze signes du zodiaque. Sur sa poitrine sont sculptés le Capricorne, le Taureau et le Bélier et derrière ses épaules, le croissant lunaire (*cf.* figure V).

D'après les recherches de Franz Cumont, le couple Mithra-Ahura et les six divinités immortelles qui l'entourent suivant la conception avestique « ne seraient autres que le soleil, la lune et les planètes, dont le culte aurait été emprunté par les Indo-iraniens à un peuple voisin qui leur était supérieur dans la connaissance du ciel étoilé[3] ». Il souligne que la date probable de la transmission de cette connaissance serait l'époque des Achéménides et après la conquête de la Babylonie par Cyrus le Grand. Toutefois, dans une lettre adressée à Assurbanipal, on lit : « Les scribes, les devins, les exorcistes, les médecins, les augures et tous les hommes de cour de la ville doivent prendre le serment le 16 du mois de Nisan[4]. »

Conformément à la vieille mythologie indo-iranienne, dans le calendrier zoroastrien les douze mois sont nommés d'après toutes les divinités bienfaisantes et les trente jours attribués à chacun des mois portent aussi le nom d'une divinité[5]. Dans ce calendrier, le

[1] Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 268.
[2] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 145.
[3] *Op. cit.*, p. 2.
[4] Erica Reiner, « La Magie babylonienne », dans *Le Monde du sorcier*, p. 71.
[5] Voir Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 229.

septième mois est consacré à la divinité du contrat et du serment, c'est-à-dire à Mithra (*Mehr*) et le seizième jour de chaque moi s'appelle aussi le jour de *Mehr*. Georges Dumézil écrit :

> Sur une partie du domaine iranien ancien, le calendrier apparaissait calqué sur le vieil usage de Babylone, et […], dans les rites comme dans les mythes, et même dans les romans historiques, la fête du Nouvel An y était non point la fête printanière d'*Haurvatât*, mais la grande fête de Mithra qui, dans le calendrier avestique, tombe six mois plus tard[1] .

Les études de Geo Widengren prouvent également que les mystères de Mithra, teintés d'astrologie, étaient célébrés par un Mage appelé Mithrobarzane en Mésopotamie, où, lors des mystères, l'initié buvait du lait, de l'hydromel et de l'eau, c'est-à-dire les emblèmes spécifiques de trois classes sociales de l'époque parthe[2]. Franz Cumont lui aussi fait allusion à la fameuse initiation de Néron par le roi parthe de l'Arménie, Tiridate qui était connu comme « Mage de Mithra[3] ».

Or, concernant quelques signes zodiacaux comme le Taureau, le Verseau et le Scorpion, il serait possible de faire un rapprochement onomastique et fonctionnel entre le personnage de Gilgamesh surnommé le « buffle[4] », Mithra et Râmîn. Ce dernier, qualifié aussi de « buffle de Guilan[5] » ou « *guilgameche* » dans le dialecte vernaculaire du nord de l'Iran, évoque le héros mésopotamien. Par ailleurs, certaines caractéristiques des deux héros évoquent à la fois Mithra et Yima. Certes, cette étude comparative exigerait une vaste étude qui ne fait pas l'objet de ce travail de recherche. Cependant, la recherche pourrait bien élucider, dans un certain sens, les traits communs des personnages qui apparemment appartiennent à deux cultures différentes. Elle pourrait aussi mettre en évidence des rapports socioculturels qu'avaient les habitants du Plateau Iranien avec ceux de la Mésopotamie dans les temps reculés.

Gorgâni dans l'épisode « du banquet au jardin » qualifie Râmîn de *Gâv-é Guili*. Dans cet épisode, un *goussân*, par un chant énigmatique, fait allusion à la cosmogonie mazdéenne, à la création du premier homme et du bovin primordial. Le poète souligne que l'artiste fait entendre un chant originel dans lequel l'histoire d'amour de Wîs et de Râmîn est cachée mais il ajoute : « Si vous réfléchissez bien, vous décèlerez quel est le sens profond du chant mystérieux. » (Henri Massé, p. 269). Le goussân fait entendre le chant ci-dessous :

---

[1] Georges Dumézil, *Le Problème des centaures, Etude de mythologie comparée Indo-européenne*, p. 8.
[2]Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 259.
[3] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 26.
[4] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 76.
[5] L'Antiquité grecque connaît cette province de l'Iran comme une partie de l'Hyrcanie.

> Je vis un arbre vert, en haut de la montagne, qui enlève des cœurs la rouille de l'ennui ; arbre jusqu'à Saturne ayant dressé la tête, et dont l'ombre s'étend sur tout un univers ; grâce à son élégance, il ressemble au soleil ; l'univers lie espoir à sa feuille, à son fruit ; sous cet arbre, une source à l'onde très limpide, très bonne et dont le sable est perles de belle eau. À ses côtés, tulipe et rose s'épanouissent ; violette, giroflée, jacinthe y ont poussé ; le taureau du Guilan y paît sur sa lisière ; tantôt il boit son eau tantôt son frais printemps. Ah ! Que cet arbre vive en étendant son ombre ; et que son ombre soit plus suave, grâce au ciel ! Que l'eau de cette source à jamais soit courante ! Que toujours le taureau du Guilan y pâture !
>
> (Henri Massé. p. 270)

Après avoir écouté le chant, le roi Maubad, furieux, s'élance de sa place, il saisit d'une main la gorge de Râmîn et de l'autre son poignard trempé dans le poison pour lui couper la tête. Mais ivre de vin, il n'avait pas assez de force et Râmîn arrache de sa main son poignard.

Claude-Claire Kappler, dans son précieux article, « Présence du mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn*[1] », a analysé ce passage énigmatique pour le lecteur, mais assez clair pour le roi Maubad. D'après elle, conformément à l'image cosmique faite par Mary Boyce[2], « le taureau du Guilan » en haut de la montagne, fait allusion à Râmîn et à la création de Gayômard, de même que l'arbre gigantesque au pied duquel coule la source, fait allusion à l'arbre primordial *Gôkart*. En effet, le *Bundahišn* raconte qu'Ahura Mazda, après avoir créé la voûte du ciel et l'eau, s'occupe de la terre en troisième lieu :

> Dans la terre, il créa une substance, à savoir celle des montagnes qui ont poussé plus tard de cette terre-ci. A l'appui de la terre, il créa l'arbre primordial *Gôkart*, de couleur jaune pâle et d'une belle venue […]. En quatrième lieu, il créa les plantes […]. En cinquième lieu, il créa le taureau, l'unique, dans l'Erânvêdj [pays primordial des Aryens] au milieu du monde terrestre, sur la rive du bon fleuve Dâitî[3], là où se trouve le centre du monde terrestre. Ce taureau était blanc et lumineux comme la lune […]. En sixième lieu, il créa Gayômard, qui était lumineux comme le soleil […]. Il le créa sur la rive du fleuve Dâitî, justement là où se trouve le centre du monde, Gayômard étant sur la rive gauche et le taureau sur la rive droite ; l'espace entre l'un et l'autre, entre eux et l'eau de Dâitî, était égal à leur hauteur. Gayômard était doué d'yeux, d'oreilles, d'une langue et d'attributs sexuels. La sexualité de Gayômard consiste en ceci que le genre humain est né de sa semence et à son image[4].

[1] Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn* », pp. 39-54.
[2] Mary Boyce, *Textural Sources for the Study of Zoroastianism*, edited and translated by Mary Boyce, Manchester University Press, 1984.
[3] Le nom avestique de l'Oxus ou Amou-Daria.
[4] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 225.

Quant à Gilgamesh, dans l'épisode de « Gilgamesh et Taureau-céleste » (tablette VI), il tue, à l'instar de Mithra et presque de la même façon, un taureau surnaturel et l'offre à dieu Shamash : « Et Gilgamesh, comme un vaillant, plongea son coutelas entre cou, cornes et nuque du Taureau ! Le taureau abattu, ils [Gilgamesh et Enkidou] lui arrachèrent le cœur, qu'ils déposèrent devant Shamash[1] ». Ce dieu, selon Franz Cumont, se confondait souvent avec Mithra ou Ahura Mazda dans les légendes mésopotamiennes. Gilgamesh distribue ensuite la viande et l'huile du taureau aux pauvres et transforme les cornes d'animal en vases à onguents[2].

Une variante folklorisée de cette munificence se trouve également dans le roman de *Wîs et Râmîn*. Lorsque Râmîn conquiert la terre « vierge de Daïlaman » dans le massif du Guilan que nul vainqueur depuis Adam n'avait conquis, il déploie un « cuir de bœuf », y met des bourses d'argent et d'or et, avec une coupe d'or, il jette sur le peuple cet or et cet argent (Henri Massé, 456).

Par ailleurs, si deux tiers de Gilgamesh sont divins, donc invincible, Râmîn lui aussi possède le *far*[3] et qualifié de *djahân afrouz* (Henri Massé, p. 432), il se rapproche de Mithra. Si Gilgamesh est le représentant des forces de la lumière, son double, Enkidou, est en revanche le représentant des forces de l'ombre. Il est « comme un souffle qui monte de l'Enfer[4] ». Alors, tout comme Ahura Mazda et Ahriman, Maubad et Râmîn, ils sont aussi les doubles antagonistes. Si dans le zervanisme, Mithra comme gardien de la justice et le défenseur de la vérité joue un rôle d'arbitre entre les deux forces opposées, Shamash joue le même rôle dans *L'Épopée de Gilgamesh*.

À tout cela s'ajoute encore certains éléments et motifs tel le corbeau (messager d'Utanapîchtî et de Mithra) et le déluge associé au signe du Verseau[5] (chant XI), qui rapproche l'épopée babylonienne des légendes indo-européennes. Comme l'indique Philippe Walter, pour Alexander H. Krappe, « Bran est le corbeau guide des navigateurs primitifs plus tard humanisé, il devient lui-même grand navigateur et patron de la navigation marine des anciens Celtes[6] ». Philippe Walter ajoute qu'un conte de Grimm intitulé *Les Sept Corbeaux* raconte la métamorphose d'une jeune fille en corbeau et invite à comparer cette tradition avec

[1] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 132.
[2] *Op. cit.*, p. 133.
[3] Le *far* ou *Khvarnah* en vieux persan est une auréole de lumière qui entoure la tête du roi. Le *far* émane d'Ahura Mazda et donne au roi le pouvoir, la force et la sagesse. En effet, la fonction du *far* correspond à l'or, à l'encens et à la myrrhe que les trois Rois Mages ont offerts à Jésus (Matthieu 2, 11).
[4] Marcel Leibovici, « Génies et Démons en Babylone », dans *Sources orientales, Génies, anges et démons*, p. 87.
[5] Jean Bottéro, *op. cit.*, pp. 183-195.
[6] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 97.

certains récit mythologiques irlandais mettant en scène la déesse Morgane ou Bodb[1]. Il convient de rappeler que, l'oiseau-messager du dieu celtique Lug est aussi le corbeau (il faudra y revenir).

Dans *L'Épopée de Gilgamesh* on lit que l'immortel Utanapîchtî raconte à Gilgamesh comment il avait fabriqué un bateau contre le déluge envoyé par le dieu Enlil et l'avait chargé avec tout ce qu'il possédait et avec toute sorte d'animaux sauvages et domestiques[2]. Ici il convient de rappeler que dans les textes mythologiques irlandais, Fintan est le personnage mythique, homme et druide primordial qui, comme Utanapîchtî, a vécu depuis le temps du déluge jusqu'à la conversion de l'Irlande au christianisme[3]. Or selon les textes avestiques, Yima (le premier homme immortel) sous l'ordre d'Ahura Mazda, à l'instar d'Utanapîchtî, construit une forteresse souterraine nommé *Var* contre le froid catastrophique d'hiver *Markûchân* envoyé par Ahriman. Il peuple ce Var avec les plus résistants des hommes et des femmes et une paire de toute sorte d'animal. D'après ces textes, Yima dont le nom signifie « regard du soleil » est le « souverain d'une époque de splendeur, où un bonheur sans mélange régnait sur la terre[4] ». Dans le roman de Gorgâni, Râmîn, comme Yima, sera le souverain d'une époque de splendeur où la paix et la prospérité règneront.

D'après *L'Épopée de Gilgamesh*, le bateau d'Utanapîchtî s'arrête sur le mont Nisir (le plus haut dans la région), situé à l'est de Kerkuk : « Le Nisir le retient, sans le laisser repartir[5]. » Mais comme l'indique Jean Bottéro, ce bateau, conformément à la version biblique du Déluge qui s'échoue « dans le massif de l'Ararat » (Genèse, 8, 4), aurait dû s'arrêter dans les hauteurs du Caucase, en Arménie[6]. De plus, Geo Widengren nous rapporte que « les Russes, en fouillant dans l'est de l'Iran (dans la région anciennement appelée Xwârizm [Khârezm], ont trouvé un site que l'on croit pouvoir identifier au Var créé par Jima[7]. » À cela on peut ajouter le cadre géographique des grandes expéditions de Gilgamesh qui traverse sept montagnes pour arriver à la Forêt des Résineux. *L'Épopée*, dans la tablette VIII, parle précisément des forêts de cyprès et de cèdres peuplées d'« ours, hyènes, panthères, tigres, cerfs, guépards, lions, buffles, daims, bouquetins[8] », et dans la tablette IX,

[1] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 97.
[2] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 189.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 322-324.
[4] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 3.
[5] Jean Bottéro, *op. cit*., p. 193.
[6] *Ibidem*.
[7] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 71. Voir aussi Arthur Christensen, *op. cit*., pp. 3-20.
[8] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 149.

elle parle de la steppe[1]. D'après Jean Bottéro, la forêt en question se trouvait à l'est, dans la partie méridionale du Zagros[2] « touchant le pays que l'on appelait l'Elam[3] ».

Or, la description de la steppe, de la forêt où Gilgamesh lutte contre le géant gardien du bois, de la montagne dont la cime touche la voûte céleste où Gilgamesh fait l'offrande « il versa de la farine-à-brûler[4] » à Shamash, la « Mer immense » et tout le paysage en général, évoque plutôt les territoires entourés par la mer Caspienne et le mont Damavand. Le nom avestique du mont Damavand est *Haraberezaïti* ou la « montagne des dieux » et Yima l'égal des dieux, fait le sacrifice sur ce mont[5]. Dans l'épopée babylonienne, la « Montagne des Cèdres est la résidence des dieux, sanctuaire de la sainte Irnini[6] ». Il convient de noter que les Mèdes vénéraient Irnini sous le nom de Nanaïa ou Anâhitâ[7].

Par ailleurs, Humbaba, le gardien féroce de la forêt, symboliserait probablement le peuple géant du Guilan et du Mazandaran selon la description des textes avestiques. Les géants de ces régions ont une affinité surprenant avec les Fomoire et les Fir Bolg des textes mythologiques irlandais[8] (il faudra y revenir). De plus, Enkidou surnommé la « panthère de la steppe[9] » n'est pas originaire de la Mésopotamie, mais « le natif de la steppe[10] ». Un épisode de l'épopée raconte que la Courtisane dit à Enkidou :

> Tu es beau Enkidou, tu ressembles à un dieu ! Pourquoi galoper en la steppe avec les bêtes ? Laisse-moi t'emmener à Uruk-les-clos, à la sainte Demeure, résidence d'Anu et d'Ishtar, là où Gilgameš, à la vigueur accomplie, pareil à un buffle, l'emporte sur les gaillards[11].

[1] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 156.
[2] Le Zagros étire du Nord-ouest au Sud-est de l'Iran, sur plus de 1000 à 1700 mètres, à multiples plis parallèles qui cachent des vallées longues de 50 à 100 kilomètres et larges de 10 à 20. Au-dessous des pâturages des parties hautes de ces montagnes, s'étendent les restes de forêts, jadis touffues, de chênes, de noyer, de chênes verts, d'amandier sauvages et de pistachiers. Dans les hautes vallées, poussent la vigne, le figuier et le grenadier. La culture y est très développée : blé, orge, pavot, coton, tabac. La chaleur de l'été des vallées basses oblige l'homme s'occupant de l'élevage des chèvres, des moutons et des chevaux à remonter vers les hauts alpages. Ainsi une partie de la population mène une vie nomade qui lui est imposée par la nature et le climat. Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, p. 15.
[3] Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 30.
[4] *Op. cit.*, p. 106.
[5] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 42.
[6] Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 112.
[7] Roman Ghirshman, *op. cit.*, p. 95.
[8] Arthur Christensen, *op. cit.*, p. 142.
[9] Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 172.
[10] *Op. cit.*, p. 77.
[11] *Op. cit.*, p. 76.

En effet, Enkidou sera le guide de Gilgamesh dans la forêt. Selon l'épopée, avant le départ, « les Anciens » donnent à Gilgamesh des conseils de prudence et le confient à Enkidou qui connaît le chemin :

> Enkidou ira donc devant toi : il connaît le chemin de la Forêt des Cèdres ; habitué au combat, maître en matière de lutte, il protégera son ami, et gardera son compagnon sain-et-sauf[1].

Or, parmi les objets retrouvés dans le site de Jiroft, il y a deux grandes coupes en chlorite, sur le thème dit « du maître des animaux ». Sur une boîte cylindrique en chlorite il y a aussi un personnage, torse nu et pieds griffus sous une jupe plissée, serrée à la taille par une ceinture, qui étrangle de chaque main un serpent-dragon. Sur la même boîte, il y a également un homme-lion qui tient renversés deux hommes-scorpions. Il porte bracelets et colliers à médaillon (fig. XIII). Ces deux hommes-scorpions, rappellent ceux du texte de *Gilgamesh* qui, au sommet d'une montagne plus élevée et énorme d'où commence l'« itinéraire du Soleil[2] » sont les gardiens de l'entrée au monde de l'au-delà : « C'est ce passage, cet *itinéraire* que contrôlent les Hommes-Scorpions, apostés là pour empêcher quiconque de prendre[3] ».

Une coupe retrouvée dans le site, représente aussi un personnage mi-homme mi-taureau aux pieds griffus, qui soulève par la queue deux panthères menaçantes (fig. XIV). Sur une vase tronconique à bord éversé il y a aussi un homme agenouillé qui retient de part et d'autre de grand bœufs à bosse dans un paysage de montagne et d'eaux ruisselantes représentées par des lignes ondulées (fig. XV).

Or, le taureau, emprunté sûrement du mythe cosmogonique iranien, était un des motifs les plus communs de l'art décoratif des palais de Persépolis où les colonnes à chapiteaux de taureaux et têtes de taureaux ornaient le trône des rois. (fig. XVI). Parviz Rajabi nous rapporte qu'en 639 avant Jésus-Christ, Assurbanipal attaque au pays d'Elam et après avoir pillé la ziggurat de Suse, il détruit les tombeaux des rois et y arrache les 32 statues de taureaux en or et les amène à Babylone[4]. Arthur Christensen fait remarquer que le *Yašt* 14 fait allusion au « drapeau-taureau », et qu'une bannière de la même espèce était en usage dans les armées perses du temps des Achéménides[5]. D'après Geo Widengren, « la massue à tête de taureau »

[1] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 92.
[2] *Op. cit.*, p. 158.
[3] *Ibidem.*
[4] Parviz Rajabi, *Hézârehâ-yé gomchodeh*, tome II, p. 45.
[5] Arthur Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Stokholm, København, 1928, pp. 10-11.

était l'arme inséparable du héros mythique Thraêtaona (Feridoun). Cette massue, « étant un objet liturgique primitif, rattache Thraêtaona au rituel organique des vieilles sociétés masculines, dans la religion desquelles le sacrifice d'un taureau avait une place de choix[1]. »

Or, Ferdowsi dans le *Châh-Nâmeh* raconte que le roi sassanide Bahram-Gour (420-38 de notre ère) trouve le trésor de Yima (Djamchîd) dans une construction semblable à un paradis au sein d'une montagne. Là-dedans, dans une chambre large et profonde, on trouve deux taureaux d'or debout devant une crèche d'or :

> Ces taureaux étaient creux et leur ventre rempli de grenades, de pommes et de coings ; dans ces coings il y avait des perles fines ; chaque pépin ressemblait à une goutte d'eau. Les yeux des taureaux étaient en rubis et leurs têtes étaient délabrées par la vétusté. Tout autour étaient des lions et des onagres, dont les uns avaient des yeux en rubis et les autres en cristal de roche, et des perdrix en or et des paons mâles, dont les poitrines et les yeux étaient en pierre fines. Le nom de Djamchîd se trouve gravé sur les taureaux[2].

Cette légende rappelle un épisode du roman de *Wîs et Râmîn*, où le héros atteint au trésor amassé du roi Maubad dans le château fabuleux de Kang-Dez au sein d'une montagne qui touche le ciel (Henri Massé, p. 458). Elle évoque également le *Var* de Yima « où poussent des arbres magiques[3] » et la demeure d'Utanapîchtî, le survivant du déluge, au-delà une grande mer, « l'embouchure des fleuves[4] ». L'épopée raconte que Gilgamesh, à la recherche d'Utanapîchtî, passe par un chemin souterrain au-dessous du mont « Les Jumeaux[5] » qui touche le ciel, et franchit le « Jardin des dieux[6] » aux arbres couverts de pierres précieuses.

Pour faire une comparaison fonctionnelle entre Gilgamesh et Mithra, on peut aussi parler de douze tablettes de *L'Épopée de Gilgamesh* qui font allusion aux douze mois de l'année et les signes zodiacaux au centre desquels, dans les iconographies du culte de Mithra, il y a souvent Mithra ou le dieu Zervan. Par ailleurs, dans les bas-reliefs du culte de Mithra, il y a deux personnages (*Cautès* et *Cautopatès*) qui, comme étant la double incarnation de Mithra, portent parfois une tête de taureau ou de scorpion[7].

---

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 69.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 134.
[3] Georges Minois, *L'Âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009, p. 14.
[4] Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, p. 197.
[5] *Op. cit.*, p. 158.
[6] *Op. cit.*, p. 163.
[7] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 131.

b. Ciel et méthodes de divination chez les Celtes

D'après Françoise Le Roux, les Celtes étaient très sensibles aux présages : « Les Galates par exemple, avant de livrer bataille à Antigone Gonatas, comme les présages étaient défavorables, mirent à mort leurs femmes et leurs enfants[1]. » En effet, dans tous les récits irlandais où sont mentionnés des druides, une place particulière est réservée au druide-devin expert en divination et en tout autre science. Le premier renseignement sur druide-devin vient de Cicéron :

> L'art de la divination n'est pas négligé non plus chez les peuples barbares puisqu'il y a des druides en Gaule, parmi lesquels j'ai connu cet Eduen Diviciacus, ton hôte et admirateur, qui prétendait connaître les lois de la nature, ce que les Grecs appellent physiologie ; il prédisait ce qui devait arriver, soit par des augures, soit par conjecture[2].

Christian-J. Guyonvarc'h précise qu' « il n'est guère plus facile de définir la divination celtique que la magie, pour la simple raison que prédiction et divination sont, chacune à sa manière, une sorte de magie[3]. » D'après un texte mythologique, les Irlandais organisaient un festin du taureau (blanc) pour savoir à qui ils doivent donner la royauté. Lors du festin, les druides endormaient un homme et chantaient sur lui une parole de vérité. Ainsi l'homme voyait en rêve le futur roi du pays. Le texte dit :

> Le festin du taureau se faisait ainsi : on tuait un taureau blanc ; un homme devait se gaver de viande et de bouillon et s'endormir, et quatre druides chantaient sur lui une parole de vérité ; il voyait alors en rêve l'homme qui devait être élevé à la royauté, son apparence, son caractère, son allure et le travail auquel il était occupé. Quand l'homme se réveilla de son sommeil, il raconta aux rois qu'il avait vu un jeune guerrier noble et fort, avec deux ceintures rouges, à côté de la couche d'un homme malade à Emain Macha (capitale de l'Ulster)[4].

Ce type de divination évoque dans un certain sens la divination chamanique rapportée par Abou Ali Sina (*cf*. p. 356). Or, les textes mythiques ou historiques ont souvent mentionnés que les druides prédisaient l'avenir par les baguettes d'if (comme les Scythes) ou par les oiseaux (comme les chamanes). Mais rares sont les textes qui parlent de la science des astres comme un moyen de divination. César écrit que les druides discutaient beaucoup des astres et

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 59.
[2] Cité par Françoise Le Roux, *op. cit*., p. 25.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 271.
[4] Cité par Françoise Le Roux, *op. cit*., p. 50.

de leur mouvement, de la grandeur du monde et de la terre et de la puissance des dieux immortels[1]. Pomponius Mela qui vivait presqu'un siècle après César, lui aussi confirme que les druides « prétendent qu'ils savent la grandeur et la forme de la terre et du monde, les mouvements du ciel et des astres et ce que veulent les dieux[2]. » Cependant, aucun des textes parvenus du Moyen Âge ne mentionne ce savoir-faire.

Une version tardive du récit de la naissance de Deirdre qui date du milieu du XVIIe siècle, est « une des très rares mentions explicites de l'activité et des connaissances astronomiques et astrologiques des druides insulaires[3]. » Ce texte décrit la prédiction du druide avec une mention très précise de l'usage de données astrologiques. En effet, dans la version la plus ancienne du récit, le druide Cathbad, à la suite d'un cri perçant poussé par le bébé dans le sein de la mère, prophétise que « l'enfant sera une fille d'une beauté extraordinaire, à la peau de neige, aux mèches blondes, aux magnifiques yeux bleus, aux joues pourpres, aux dents sans défaut, aux lèvres rouges comme du cuir parthe[4]. » Le druide la nomme ensuite Deirdriu et ajoute qu'elle sera entourée de méchanceté et les Ulates, pour cette fille, se battront entre eux. Mais dans la version du XVIIe siècle on lit :

> À l'heure où l'assemblée était tout entière joyeuse, il arriva que la femme de Feidhim mit au monde une belle fille, à la belle forme, pendant le festin. Caithfaid l'aimable, chef des druides d'Irlande, se leva vivement car il lui était arrivé d'être à l'assemblée à ce moment-là avec un paquet de livres magiques dans la main gauche. Il sortit à la limite de la cour et il se mit à observer et à scruter profondément les nuages de l'air, la position des étoiles et l'âge de la lune, pour avoir la prédiction et la connaissance du destin réservé à l'enfant qui était né[5].

C'est également le druide Cathbad qui détermine, par sa prophétie, tout le destin guerrier de Cuchulainn : « Tu seras brillant et tu seras fameux, (mais) ta vie sera brève et peu durable[6] ». Ce sont encore les druides d'Irlande qui, ayant lu les *ogams* gravés sur la branche du chêne plantée par Cuchulainn dans le gué, arrêtent l'armée entière de la reine Medb. L'un des druides dit :

> C'est la marque d'un champion. Un champion l'a mis,
> Comme un piège pour les ennemis,

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 118.
[2] *Op. cit.*, p. 24.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 282.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 127.
[5] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, *op. cit.*, p. 282.
[6] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, p. 60.

Pour arrêter les rois, les hommes réunis.
Juste râche, imposée avec une rage froide
Par le Chien [Cuchulainn] de l'artisan du Rameau rouge !
C'est le contrat d'un brave, non le lien d'un fou.
Voilà ce que dit l'inscription dessus l'anneau[1].

D'après les informations de Diodore de Sicile, les devins celtes prédisaient l'avenir par l'observation des oiseaux et par l'immolation des victimes. Strabon décrit que les druides « frappaient un être humain, qu'ils avaient voué à la mort, dans le dos avec un glaive et prédisaient l'avenir d'après ses convulsions[2]. » Un texte du historien romain, Tacite, qui fait allusion à une des guerres de Paulinus Suetonius dans l'île de Mona (ou Anglesey du pays de Galles) raconte :

> L'armée ennemie était déployée sur le rivage : une foule dense de guerriers armés et de femmes criant des imprécations, vêtues de noir, comme des Furies [les divinités persécutrices romaines], les cheveux en désordre, brandissant des torches. Tout autour, les druides, les mains levées vers le ciel, lançant des malédictions effrayantes, stupéfièrent les soldats par la nouveauté du spectacle ; c'était comme s'ils avaient eu les membres paralysés ; les corps immobiles s'offraient aux blessures. […] On mit ensuite une garnison chez les vaincus et l'on détruisit leurs bois sacrés aux cruelles superstitions. Ils estimaient en effet comme faste d'honorer les autels par du sang captif et de consulter leurs divinités au moyen de victimes humaines[3]…

Concernant la souveraineté indo-européenne, le texte de Tacite fait allusion à deux aspects de cette souveraineté : la souveraineté religieuse et juridique et la souveraineté guerrière. Les druides sont certainement les représentants de la première fonction et les guerriers ceux de la deuxième. Mais, dans ce texte un point est aussi à remarquer. Il s'agit de la torche comme emblème du guerrier indo-européen que les guerriers celtes portaient. Pour Tacite « brandissant des torches » était une image inhabituelle voire insolite. Il écrit : « À quoi auraient servi des torches à une armée ordinaire, face à des troupes sans matériel lourd, débarquant en rase campagne[4] ? » En effet, l'image des guerriers portant des torches évoque Mithra et son culte. Dans la mythologie indo-européenne, on sait que Mithra est la seule

[1] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, pp. 44-45.
[2] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 278.
[3] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 25.
[4] *Op. cit.*, p. 28.

divinité qui est né d'un rocher et qui porte d'une main un poignard et de l'autre une torche (fig. XVII). Franz Cumont écrit :

> On avait coutume de le [Mithra] figurer entre deux enfants portant l'un une torche élevée, l'autre une torche abaissée, auxquels on donnait les épithètes énigmatiques de *Cautès* et *Cautopatès*, et qui n'étaient qu'une double incarnation de sa personne (fig. XVIII). Ces deux dadophores et le héros tauroctone formaient une triade, et l'on voyait dans ce « triple Mithra » soit l'astre du jour dont le matin le coq annonce la venue, qui à midi passe triomphant au zénith, et le soir s'incline languissamment vers l'horizon, soit le soleil qui, croissant en force, entre dans la constellation du Taureau et marque le commencement du printemps, celui dont les ardeurs victorieuses fécondent la nature au cœur de l'été, et celui qui, déjà affaibli, traverse le signe du Scorpion et annonce le retour de l'hiver. À un autre point de vue, on regardait l'un des deux porte-flambeau comme l'emblème de la chaleur et de la vie, l'autre, comme celui du froid et de la mort[1].

Dans son texte, Tacite écrit que Paulinus, face à ces « bêtes sauvages, sans lois et sans dieux », exhorte ses soldats de « tomber en braves sur le champ de bataille que d'être pris pour être empalés, pour se voir arracher les entrailles, pour être transpercés par des pieux enflammés[2] ». Le texte ajoute ensuite que les Irlandais, s'ils venaient à capturer ses ennemis, les sacrifiaient « dans leurs temples et notamment dans le bois sacré d'Andrasta (c'est ainsi qu'ils nomment la Victoire) pour qui ils avaient une dévotion particulière[3]. » En effet, la description de ce sacrifice et le festin organisé par les druides évoquent les descriptions qu'Hérodote fait des Alains. Ceux-ci immolaient également leurs ennemis de la même façon devant les temples d'Arès, le dieu guerrier scythe (*cf.* p. 191) qui, par fonction correspond à Mithra. Les druides déduisaient aussi leurs présages à partir des oiseaux et, parmi tout oiseau, le corbeau était l'oiseau divin par excellence, car il était

> celui qui, disait-on même, avait enseigné aux Gaulois le remède contre un poison redoutable dont ils imprégnaient leurs flèches. Mais il n'est pas le seul et presque tous les oiseaux, en Gaule ou en Irlande, appartiennent à l'Autre Monde[4].

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 130-131.
[2] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, 27.
[3] *Ibidem*.
[4] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 58.

Dans un autre texte, Strabon raconte que sur la côte de l'Océan il y a un port dit « des deux corbeaux ». Les gens qui ont quelque contestation viennent en cet endroit et placent sur un lieu élevé une planche avec des gâteaux dessus. Les deux corbeaux s'abattent sur ces gâteaux, ils mangent les uns et dispersent les autres. Le vainqueur est donc celui dont les gâteaux sont dispersés[1]. Un autre récit (*De Fluviis*, VI, 4) sur la fondation purement mythique de Lyon (Lugdunum) capital de la Gaule écrit que Momoros et Atepomaros sous l'ordre d'un oracle bâtissent une ville sur le mont Lugdunum. Lorsqu'ils commencent à creuser des fossés pour les fondations, un groupe de corbeaux volant çà et là couvrent les arbres :

> Momoros, qui était habile dans la science des augures, appela la ville nouvelle Lugdunum. Car, dans leur langue le corbeau se nomme *lougos* et un lieu élevé *dounon* ainsi que nous l'apprend Clitophon au livre treizième dans *Fondations*[2].

D'après Christian-J. Guyonvarc'h, le corbeau est l'oiseau du dieu celtique Lug en Irlande[3]. En effet, dans la citation ci-dessus, le nom de la ville Lugdunum et le groupe de corbeaux serait un jeu de mots avec le nom de ce dieu solaire. Comme ce travail de recherche l'a montré, dans le culte de Mithra, le corbeau est l'un des sept degrés d'initiation du myste. Il est présent dans tous les bas-reliefs comme messager du Soleil qui porte à Mithra l'ordre de tuer le bovin primordial. De plus, le corbeau est l'un des dix avatars du dieu guerrier Bahram qui est homologue du dieu védique Indra. Lug dont le sens du nom est « lumineux » comme Mithra est aussi un dieu solaire. Le nom de Lug est resté sur la fête du premier août en irlandais moderne. Cette fête, nommée *Lughnasadh* évoque curieusement la fête de *Sadah* des Iraniens qui la célébrait et célèbre encore à la fin du mois de janvier (il faudra y revenir).

Il est aussi intéressant de noter que, d'après Philippe Walter, « le rôle du corbeau sacré n'est pas à négliger dans la tradition de saint Vincent[4] ». Il ajoute que le motif du corbeau augural se dispose autour des huit dates du calendrier préchrétien, et il n'est pas étonnant de le retrouver, six mois après la fête de Saint-Vincent (22 janvier), par la fête de saint Apollinaire (23 juillet) en Italie[5]. Le géographe Giraud de Barri écrit :

> En Italie, près de la noble ville de Ravenne, toutes sortes de corbeaux, corneilles et choucas venant de toutes les régions d'Italie, se rassemblent tous les ans le jour de saint Apollinaire,

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 303.
[2] Cité par Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 57-58.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 127.
[4] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 96.
[5] *Op. cit.*, p. 98.

comme s'ils s'étaient donné rendez-vous. En vertu d'une antique coutume, on leur donne ce jour-là le cadavre d'un cheval. Si tu m'en demandes la raison, je n'ai garde de l'expliquer sauf, peut-être, par un usage implanté de longue date et devenu presque déjà naturel. Là où le corps du saint aurait été déposé, les oiseaux se rassemblent — ou plutôt, ils sont rassemblés par un miracle de ce saint. C'est de là, de ce rassemblement d'oiseaux, que vient la croyance que Ravenne fut appelée d'abord, en langue teuton (*teutonica lingua*), Ravennesburch, c'est-à-dire la ville aux corbeaux[1].

Or, un épisode de la légende de « La mort de Cuchulainn » raconte que le héros avant de trépasser voit « dans le ciel la sombre silhouette du corbeau de la Bodb, déesse de la victoire et des guerriers. Le héros éclata d'un dernier rire lorsque l'oiseau se percha sur son épaule. Il pouvait désormais gagner le Sîd, « paradis » des héros, la tête haute. « Son nom resterait comme celui du plus grand des héros mortels[2]. »

Il est aussi intéressant de noter que dans la *Folie Tristan* de Berne, un court passage parle d'un « diable aux plumes noires », qui ferait probablement allusion au corbeau. Dans ce passage, Tristan déguisé en fou se rend au château de Marc. Personne ne le reconnaît et lorsqu'il appelle Brangien par son nom, celle-ci lui dit :

- Quel deiable enpané bis
Vos ont mon non ensi apris ? (vv. 290-291)

- Quel est le diable aux plumes noires qui vous a appris mon nom ?

Il est aussi remarquable de noter qu'un épisode du roman de Béroul parle d'un groupe de corbeaux qui pleins de rage attaquent Tristan déguisé en lépreux. Dans cette scène, déjà bien arrangée entre les amants, Tristan doit aider Iseut à traverser le Mal Pas pour qu'elle prête un faux serment. Béroul écrit :

Li corbel, que sont plain de rage,
Li font ennui, et il est sage.
Truant le claiment et herlot.
Il les convoie o le puiot,
Plus de quatorze en fait saigner,
Si qu'il ne puent estanchier. (vv. 3647-3652)

[1] Cité par Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 97.
[2] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, p. 62.

> Les corbeaux pleins de rage le maltraitent et il garde son calme. Ils le traitent de truand et de vaurien. Il les poursuit avec sa béquille ; il en fait saigner plus de quatorze, à un point tel qu'ils ne peuvent même pas étancher leur sang.

On pourrait supposer que le caractère divin du corbeau (le fidèle compagnon de Mithra, cher à Lug et aux druides), après la conversion de l'Irlande au christianisme est devenu diabolique. D'après les croyances populaires iraniennes, si le corbeau croasse de bonne heure, il annonce une bonne nouvelle. Si quelqu'un voit deux corbeaux perchés au même endroit, il en tirera bon présage et ses affaires iront bien toute la journée[1]. Cependant, Gorgâni, sûrement influencé par les idées religieuses musulmanes, a présenté le corbeau comme un oiseau néfaste : « Tout homme qui choisit pour guide le corbeau, prend toujours promptement sa place au cimetière » (Henri Massé, p. 150).

L'une des légendes nartes raconte que Soslan, avant de mourir, bénit le corbeau. Le héros invulnérable, à l'instar d'Achille, d'Esfandyâr, a un point faible : ses genoux. En effet Soslan périt à cause de la perfidie de son demi-frère Syrdon qui parvient à convaincre la terrible Roue de Balsaeg de lui trancher les genoux. Incapable de bouger, Soslan cherche un messager pour apporter la nouvelle aux Nartes. Il demande à toutes sortes d'oiseaux qui refusent d'être son messager, cependant un « corbeau noir » s'approche. Et Soslan le bénit : « Voici le bonheur que je demande à Dieu pour toi : quand il y aura la moindre charogne à l'horizon, une colonne de sang la signalera à tes yeux et elle ne t'échappera pas[2]. »

Or, selon les informations de César, l'Irlande préchrétienne célébrait son idole royale à la fête de Samain, par un culte sanglant :

> Mag Slecht, d'où vient le nom ? Ce n'est pas difficile. C'est là que se trouvait l'idole royale d'Irlande, à savoir Crom Cruaich, et autour d'elle douze idoles de pierre. Elle était en or et fut le dieu de tous les peuples qui avaient pris l'Irlande jusqu'à l'arrivée de Patrick. C'est à elle qu'on offrait les premiers-nés de chaque portée et les premiers rejetons de chaque clan. C'est vers elle que vint Tigernmas, fils de Follach, roi d'Irlande, à Samain avec les hommes et les femmes d'Irlande pour l'adorer, et ils se prosternèrent tous devant elle[3].

Encore dans un autre texte est écrit :

[1] Henri Massé, *Croyance et coutumes persanes*, p. 195.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 140.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 69-70.

> C'était à lui (l'idole Crom Cruaich) sans gloire, qu'ils devaient tuer leurs misérables premiers-nés, avec beaucoup de lamentations, de danger, versant leur sang autour de Crom Cruaich ; lait et blé, — c'est ce qu'ils demandaient promptement, — le tiers de leurs fruits en bon état, et l'horreur et le bruit étaient grands[1] .

Françoise Le Roux explique que les victimes sacrifiées n'étaient pas de jeunes enfants mais les petits des animaux domestiques. Cependant, elle mentionne un texte de César qui parle explicitement du sacrifice humain et de sa liaison avec le sacerdoce druidique :

> Ceux qui sont atteints de maladies graves ou courent de grands dangers dans la batailles immolent des victimes humaines ou font vœu d'en offrir, et ont recours pour cela au ministère des druides : si l'on ne rend pas une vie humaine pour une vie humaine, on ne peut, pensent-ils, apaiser les dieux immortels ; ils ont aussi des sacrifices publics de ce genre. Certains se servent de mannequins d'une taille gigantesque dont les parois d'osier tressé contiennent des hommes vivants. On y met le feu et les hommes meurent dans les flammes. Les supplices de ceux qui ont été arrêtés pour vol ou brigandage ou pour un crime quelconque passent pour les plus agréables aux dieux, mais quand il n'y a pas assez de victimes de ce genre, on n'hésite pas à sacrifier des innocents[2].

D'après *Les Fêtes celtiques*, la fête de Samain était une fête totale et trifonctionnelle : au niveau sacerdotal, le druide allumait le feu et pratiquait les sacrifices. Au niveau de la classe guerrière, Samain était une fête royale et militaire. On organisait un grand banquet et on buvait de la bière et de l'hydromel qui donnaient accès à l'éternité. Enfin le peuple rendait hommage à ses idoles avant d'aller prendre sa menue part du festin et assister aux jeux[3]. Un texte scandinave aussi fait allusion à une assemblée du peuple étrange, dans une clairière, autour de douze hauts sièges occupés par Odin et onze principaux dieux de la mythologie nordique[4].

Or, la grande fête de Samain, organisée spécialement autour de l'idole royale d'Irlande avec « douze idoles de pierre », rappellent à la fois Mithra et les douze signes zodiacaux et la fête de *Mehregân*. Cette image évoque également le roi Arthur et ses douze chevaliers de la Table Ronde « qui tornoie conme le monde » (Béroul, v. 3380) aussi bien que les douze preux de Charlemagne et la scène de La Cène (Jésus-Christ et ses douze apôtres). Selon Philippe

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 115.
[2] *Op. cit.*, pp. 32-33.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Fêtes celtiques*, p. 76.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 697.

Walter, « sur le tympan de la cathédrale d'Autun, le Christ en gloire entouré du soleil de la lune se trouve au centre du zodiaque. Les images du Jugement dernier l'entourent[1] », et Christian-J. Guyonvarc'h écrit :

> On pourrait voir aussi et surtout dans Crom Cruaich — autre nom de la Pierre de Fal[2] — et dans le nombre et la disposition des idoles qui l'entourent une préfiguration lointaine des douze chevaliers de la Table Ronde sous la présidence du roi Arthur. Sérieux ou non, le thème est mythique[3].

Dans l'ancien calendrier irlandais, la fête du 1er novembre porte le nom de Samain. Cette fête, célébrée par les Celtes à la « Nuit de la confusion[4] » qui récapitulait l'été et s'ouvrait sur une période de six mois d'hiver jusqu'à la fête de Belteine au mois de mai, était la plus importante fête de l'année. D'après Christian-J. Guyonvarc'h et Philippe Walter[5], Samain s'alimentait à un vieux fonds mythique particulièrement vivant de nos jours encore dans certaines régions. En effet, le folklore de Samain qui porte dans les pays anglo-saxons le nom de « Halloween », revêt à peu près les mêmes apparences extérieures que celui des sept autres fêtes celtiques :

> Réunions familiales ou collectives de communautés villageoises, pratiques de divination de toutes sortes, voire de magie élémentaire, la magie étant ici bien dans la norme d'une tradition très ancienne en voie de disparition lente. Le fait essentiel est que *Samain*, comme toutes les autres fêtes ayant subsisté en Irlande, est devenue une fête rurale. Outre la fête d'ouverture de la saison sombre, *Samain* est aussi la fête de la fin de l'été. Mais c'est aussi une fête joyeuse, beaucoup plus important que Noël au solstice tout proche, quand l'abondance des récoltes a chassé définitivement le spectre de la famine[6].

Quant à la fête de *Mehregân*, elle est la fête que les Iraniens célébraient et célèbrent encore à l'équinoxe d'automne pour bénir la récolte et la vendange. Le rituel de cette fête,

---

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 24.
[2] Cette pierre, dans tous les textes irlandais, symbolise le pouvoir et la légitimité de la royauté suprême de Tara (la capitale mythique de l'Irlande). Elle est la pierre centrale d'Irlande, là où aboutissent les frontières et les routes principales des quatre autres provinces de l'île. La pierre de Fal criait sous chaque roi qui devait s'emparer légitimement de la royauté et, sans son cri, il n'y avait pas de Souveraineté. Cuchulainn la brisa de son épée parce qu'elle était restée silencieuse lorsqu'il avait posé le pied sur elle. Voir Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 388.
[3] *Op. cit.*, p. 252.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Fêtes celtiques*, p. 77.
[5] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, pp. 43-46.
[6] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 81.

surtout sur la bénédiction de la récolte, trouve son analogie dans le rituel de la fête de *Lughnasadh* qui honorait l'aspect royal du dieu Lug. Dans un texte irlandais est écrit :

> Pour Lughnasadh, faites connaître ce qui est dû,
> Pour chaque année lointaine ;
> Goûter de chaque fruit célèbre,
> Nourriture pour Lughnasadh[1].

À l'époque des Sassanides, la fête de *Mehregân* durait une semaine[2]. Dans le calendrier solaire et depuis la vieille tradition zoroastrienne, cette fête a lieu au seizième jour du premier mois de l'automne (*Mehr*) qui correspond à octobre-novembre du calendrier grégorien. Mircea Eliade écrit :

> Les théologiens persans, dit Al-Bîrunî, considère le *Mehregân* comme un signe de résurrection et de la fin du monde, car c'est à l'époque de *Mehregân* que toute ce qui croît atteint sa perfection et ne possède plus la substance nécessaire à une croissance ultérieure, et que les animaux cessent leur activité sexuelle[3].

C'est probablement à cause de la fonction de Mithra (arbitre entre Ahura Mazda et Ahriman) et le moment exacte de l'équinoxe d'automne que le signe de ce mois est la Balance. En effet, la Balance, étant l'emblème de la justice dans le monde réel, est le seul signe zodiacal qui n'est ni animal ni être humain, et qui n'a aucune légende dans la mythologie gréco-romaine. Gorgâni, dans l'épisode de « la description de la nuit » dans laquelle Maubad injustement enlève Wîs, écrit :

> Plus loin, la Vierge, ayant en sa mains deux épis, en place demeurait comme ivre, languissante. Et la Balance avait toutes cordes rompues, ses plateaux déposés et son fléau brisé. Le Scorpion, joignait à sa queue, languissait comme un homme accablé par le froid.
>
> (Henri Massé, pp. 72-73)

Par cette image animée le poète met accent sur le péché que Maubad a commis. Il a brisé le pacte du mariage de Wîs avec son frère et a ainsi violé la loi divine.

[1] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 239.
[2] Jahangir Oshidari, *Dânech-Nâmeh-yé Mazdyasna*, p. 443.
[3] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 81-82.

c. Ciel et divination chez les Iraniens

Quoi qu'il en soit de l'origine de l'astrologie, d'après une vieille hypothèse, toutes les civilisations du Proche-Orient étaient influencées par l'astrologie mésopotamienne. Cependant, comme l'un des facteurs essentiels pour observer des astres, le rôle déterminant d'un ciel étendu et peu nuageux comme celui du Plateau Iranien ne devrait pas être ignoré. Le *Livre des Étoiles Fixes* de l'astronome iranien 'Abd al-Rahmân al-Soufi (903-986 de l'ère chrétienne) est le premier livre qui ait illustré les signes du zodiaque en Iran islamisé[1]. Dans l'iconographie de ce livre, la planète Mercure, patronne des devins, des magiciens et des astrologues, est présentée à l'image d'un homme enturbanné qui est assis sur un paon et qui tient un livre ouvert dans la main droite et un serpent dans la gauche[2].

Quant à la divination, elle se borne d'ordinaire à prévoir l'avenir. La divination en Iran, comme l'indique Henri Massé, est fréquemment complétée par les procédés magiques qui prétendent le modifier[3]. Pendant les deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, il circulait dans le Proche-Orient une collection de prophéties intitulée *Oracles d'Hystaspe*. D'après Geo Widengren,

> bien qu'ils fussent rédigés en grec, leur titre prouve qu'ils provenaient d'Iran, car « Hystaspès » n'est autre que la forme grecque du nom Vištâspa [Vichtâspa], protecteur de Zoroastre. La tradition hellénistique avait fait de ce Hystaspe un voyant[4] .

Selon les traditions Mazdéennes, Zoroastre, lui aussi a eu ses visions dans une transe apparentée au sommeil profond où il a reçu la parole divine d'Ahura Mazda. Il s'agit de 17 chants composés (*Gâthâ*) ou des prédications en vers du prophète. *Bahman Yašt* mentionne que Zoroastre « en buvant de l'eau, a absorbé la raison de l'omniscience, qu'elle s'est fondue avec lui, et qu'elle est restée sept jours et sept nuits dans la raison d'Ahura Mazda[5] ». Ainsi, Hystaspe, le souverain légendaire, à la suite d'un sommeil surnaturel provoqué par une dose de narcotique aurait protégé Zoroastre et sa religion[6].

Dans le chapitre 29 du livre mazdéen *Zâtspram* est écrit : « Lorsque le corps dort, l'âme sort et s'en va, tantôt près, tantôt loin et revient au corps au moment du réveil[7] ». Pour

[1] Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 13.
[2] *Op. cit*., pp. 328-329.
[3] Henri massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 291.
[4] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, P. 228.
[5] *Op. cit*., p. 88
[6] Mohammad Mokri, « Les Songes et leur interprétation chez les *Ahl-e-Haqq* du Kurdistan iranien », dans *Sources Orientales* II, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 191.
[7] Art. cit., p. 193.

les croyants, l'homme endormi peut donc accéder à un univers différent de celui qu'il vit habituellement. Le dormeur étant capable de se promener dans l'au-delà et même voir des morts, les rêves pourraient être des messages que l'âme apporte de l'au-delà. Ainsi, *Ahl-e-Haqq*[1] ou « Fidèles de vérités » du Kurdistan de l'Iran ont l'idée que, le rêve permet une nouvelle prise de conscience, par lui on peut se transformer en une autre personne. Ils considèrent que la vision dans le rêve est une réalité. Une légende sur le poète mystique Bâbâ Tâher (XIe siècle) raconte qu'il était un simple paysan complètement illettré. Voulant échapper à son ignorance, il a écouté un Ahl-e- Haqq qui lui a conseillé de faire ses ablutions dans un bassin d'eau glacée dès son réveil. C'est justement après ce bain qu'il est transformé en un poète savant et un grand mystique[2].

Or, le plus ancien texte concernant le ciel et les étoiles remonte à l'époque préislamique de l'Iran. Les *Gâthâ*, ou la partie la plus ancienne de l'*Avesta* qui comprend les chants composés par Zoroastre, ont mieux conservé la conversation de Zoroastre avec Ahura Mazda sur le ciel et ses mystères :

> Voici ce que je te demande, réponds-moi, ô Ahoura
> Qui a créé le chemin du soleil et des étoiles ?
> Par qui la lune croît et décroît ?
> Qui a fixé la terre, et le ciel, pour qu'il ne tombe ?
> Qui a conféré la rapidité aux vents qui soufflent ?
> Voici ce que je te demande, réponds-moi bien, ô Ahoura
> Quel artisan a créé la lumière et les ténèbres ?
> Quel artisan a créé le sommeil et la veille ?
> De qui viennent le matin, le midi et le soir qui indiquent à l'intelligent sa tâche[3] ?

En effet, il n'y a aucune trace d'astronomie scientifique dans l'*Avesta*, mais on y trouve en revanche des indications sur l'astronomie d'observation au sujet du soleil, de la lune et de certaines étoiles lumineuses. L'*Avesta* dépeint le champ de l'existence comme un complexe d'êtres vivants mortels et divins engagés dans un conflit cosmique contre des démons dont le point de mire est la terre et sa fertilité.

À l'époque parthe, la sphère céleste, peuplée d'esprits, était la source cachée mais déterminante de l'homme où chaque phénomène attestait la force incontestée du dieu du

[1] Ils forment, en marge de l'Islam iranien, une secte gnostique fort peu orthodoxe. Leur doctrine est un étrange amalgame de notions très diverses : elle conserve notamment des traditions proprement iraniennes venues des temps préislamiques. Mohammad Mokri, « Les Songes et leur interprétation chez les *Ahl-e-Haqq* du Kurdistan iranien », p. 191.
[2] Art. cit., p. 192.
[3] Marijan Molé, « La Naissance du monde dans l'Iran préislamique », p. 306. Voir aussi, Khosro Khazai Pardis, *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*, Paris, Éditions Albin Michel, 2006, p. 165.

temps et du destin : le Zervan. D'après Franz Cumont, la croyance à la fatalité, l'idée d'un destin inéluctable qui conduit les événements de ce monde provenant du dieu Zervan était étroitement liée à la révolution des cieux étoilés[1]. Le texte de *Mênôk i Khrat* dans le chapitre 8 dit ceci :

> Tout bonheur et toute adversité qui atteignent les hommes et les autres créatures proviennent des Sept et des Douze. Les douze signes du Zodiaque sont, la religion nous l'apprend, douze généraux aux côtés d'Ormuzd [Ahura Mazda]. Les sept planètes sont, comme il est dit, sept généraux aux côtés d'Ahriman. Les sept planètes violent toutes les créatures et les livrent à la mort et à toutes sortes d'afflictions. Des sept planètes aussi bien que des douze signes du Zodiaque dépendent le sort et le gouvernement de ce monde-ci[2].

Pour dépeindre le processus de la mort du premier homme, Gayômard, le *Bundahišn* fait une description détaillée de la position des astres et des planètes. Il écrit que Gayômard selon son horoscope devrait vivre quarante ans sous la domination du corrupteur (Ahriman) en lutte avec les constellations : « À l'arrivée du corrupteur, la planète Jupiter [Ahura Mazda] était dans le signe du Cancer qui domine l'eau, et elle était à son apogée par suite de sa prévalence sur scélérat ; et la planète Saturne était dans le signe de la Balance, dans son lieu[3]. » Après cela, Saturne s'élève à son apogée et par suite de sa prévalence sur son adversaire, il crée la mort. Jupiter, étant de nouveau à son apogée, éloigne de Gayômard la mort pendant quarante ans. « Lorsque, de nouveau Saturne arriva dans le signe de la Balance, ce qui était son apogée, alors Jupiter se plaça dans le lieu où était sa place à lui, et par suite de la prévalence de Saturne sur Jupiter, la mort vint à Gayômard[4]. »

D'après l'encyclopédie pehlevi, *Dênkart*, le roi mythique Feridoun est le premier qui étudie l'astronomie. « Il composa les tables kharezmiennes et il fut le fondateur de la science de la médecine. Il fut aussi le premier qui monta sur un éléphant[5] ». Et Ferdowsi dans le prologue du *Châh-Nâmeh* écrit :

> La voûte céleste à la rotation rapide se forma, et montra incessamment ses merveilles. Les sept planètes prirent la direction des douze mois, chacun se plaça au lieu qui lui était marqué. La

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 126.
[2] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 199.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 21.
[4] *Ibidem.*
[5] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 806.

fortune et la destinée s'y révélèrent, et portèrent, comme il est juste, bonheur à ceux qui les comprirent[1].

À la fin de l'épopée, un astrologue prédit les désastres et les malheurs que le pays va connaître. Il annonce le renversement de la dynastie sassanide par les Arabes et présente le règne futur des Arabes musulmans sous le jour le plus noir. Pour Ferdowsi, cette nouvelle époque marquera par l'injustice, et la générosité, la joie, les vertus et la sagesse auront disparu disparus :

> On ne respectera ni la foi des serments ni la loyauté ; la fausseté et le mensonge seront en honneur. […]. On ne distinguera plus les bénédictions des blasphèmes, et la dissimulation prévaudra sur la franchise. Leur roi aura un cœur de rocher ; le fils haïra son père et le père tendra des embuches a son fils. Un vil esclave deviendra le maître ; ni la naissance ni la grandeur n'auront de prix. Le monde ne connaîtra plus la probité, l'injustice envahira les cœurs et les lèvres […]. Les savants et les dévots profiteront de leur crédit pour faire des dupes ; le chagrin, la souffrance, les divisions régneront partout, comme régnait la joie au temps de Bahram Gour. Plus de fêtes ni de plaisir, plus de travail ni de sécurité ; partout la ruse, la tromperie, les pièges[2].

Ici il serait peut-être intéressant de comparer la divination de l'astrologue de l'épopée avec la prophétie de la Morrigan. Elle est l'épouse du Dagda, et l'aspect guerrier de la Souveraineté, qui apparaît souvent sous forme de corneille aux guerriers comme Cuchulainn. Elle prophétise :

> Je verrai un monde qui ne me plaira pas : été sans fleurs, vaches sans lait, femmes sans pudeur, hommes sans courage, captures sans foi, arbres sans fruits, mer sans frai. Mauvais avis des vieillards, mauvais jugement des juges, chaque homme sera un traître, chaque garçon un voleur. Le fils ira dans le lit du père, le père ira dans le lit du fils, chacun sera le beau-frère de son frère. Un mauvais temps, le fils trahira son père, la fille trahira sa mère[3].

L'un des *Oracles d'Hystaspe* commence aussi par décrire la situation déplorable qui sévira à la fin des temps. Cette divination est presque analogue à celle de Morrigan :

---

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome 1, p. 33.
[2] *Op. cit.*, tome VII, pp. 437-439.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Textes mythologiques irlandais I*, p. 59.

> Ce sera un temps où la justice sera abandonnée, et l'innocence détestée, où les méchants, qui haïront les bons, les réduiront à la misère. On n'observera ni les lois, ni l'ordre, ni la discipline en temps de guerre, personne ne respectera les chiens ni les reconnaîtra le devoir de piété, n'aura d'égard pour l'autre sexe ni pour les enfants : tout sera confus et contraire au droit (divin) et au droit naturel, tout sera mêlé. Ainsi, la terre entière sera comme dévastée par un brigandage généralisé[1].

Le texte pehlevi de *Kârnâmak i Artaxšêr i Pâpakân* raconte que le roi Ardavân à la suite d'un rêve inquiétant demande à ses astrologues de lui prédire l'avenir. Dans son rêve il voit que le soleil brille de la tête d'un de ses bergers Sâssân et, celui-ci étant assis sur un éléphant blanc et paré, les trois feux sacrés brûlent dans sa maison et rendent le monde entier lumineux. Pâpak trouve ce rêve si étrange qu'il demande à ses astrologues et ses devins de lui expliquer le sens exact du rêve. Ceux-ci voient dans les constellations qu'un nouveau roi qui possède le *far* est sur le point de paraître. Le chef des astrologues répond :

> La constellation du Capricorne s'est couchée et l'étoile Jupiter est revenue à sa culmination, et elle est à côté de Mars et de Vénus. La Grande Ourse et le signe du Zodiaque Lion se touchent et assistent Jupiter. Tout cela veut dire qu'un nouveau roi et souverain apparaîtra, tuera de nombreux prince et ramènera le monde entier sous son sceptre[2] .

Les astrologues prédisent que soit le personnage vu en rêve, soit l'un de ses fils, deviendra le roi du monde. Ayant ainsi appris le sens de son rêve, le roi marie sa fille à Sâssân. Ce dernier sera peu de temps après le fondateur de la dynastie sassanide.

Le texte eschatologique d'*Hâdôxt-Nask* (Le livre de Hâdokht) qui décrit les étapes du voyage de l'âme vers le ciel souligne que l'âme du défunt trois jours après sa mort rencontre son Moi supérieur (daênâ), et puis selon ses actes terrestres elle le fait monter au ciel. Pour cela, l'âme traverse les trois sphères célestes : celle des étoiles, celle de la lune et celle du soleil, qui se cachent sous les noms spiritualisés de Bien pensée, Bien dit et Bien fait[3].

Mais, dans la doctrine du culte de Mithra, l'interprétation de ce voyage céleste est un peu différente de celle du texte avestique. Comme l'indique Franz Cumont, lorsqu'après la mort l'âme quittait sa prison humaine, les démons ténébreux et les envoyés célestes se disputaient sa possession. Un jugement décidait si l'âme était digne de remonter au paradis.

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 229.
[2] *Op. cit.*, p. 345.
[3] *Op. cit.*, p. 125.

Lorsqu'elle était souillée par une vie impure, les émissaire d'Ahriman l'entraînaient dans les abîmes infernaux, où ils lui infligeaient mille tortures, ou était même condamnée à habiter les corps d'animaux immondes. Si au contraire ses mérites compensaient ses fautes, elle s'élevait vers les régions supérieures.

La théologie du culte divisait en effet le ciel en sept sphères attribuées chacune à une planète. Une sorte d'échelle, composée de huit portes superposées, dont les sept premières étaient formées de sept métaux différents, rappelait symboliquement dans les temples l'itinéraire à suivre pour parvenir jusqu'à la région suprême des étoiles fixes. Pour passer d'un étage au suivant, il fallait chaque fois franchir une porte gardée par un ange d'Ahura Mazda. Seuls les mystes auxquels on avait appris les formules appropriées savaient apaiser ces gardiens inexorables. À mesure que l'âme traversait ces diverses zones, elle se dépouillait des passions et des facultés qu'elle avait reçues en s'abaissant vers la terre. Dans ce voyage symbolique, l'âme abandonnait à la Lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure ses penchants cupides, à Vénus ses désirs érotiques[1], au soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur guerrière, à Jupiter ses aspirations ambitieuses, à Saturne ses inclinations paresseuses. Épurée de tout vice et de toute sensibilité, l'âme pénétrait finalement dans le huitième ciel, dans l'éternelle lumière où séjournaient les dieux d'une béatitude sans fin. Selon la doctrine du culte, Mithra comme protecteur de la vérité, guide ses fidèles dans leur ascension. Il est le père céleste qui les accueille dans sa demeure brillante comme des enfants revenus d'un lointain voyage. Les récits apocalyptiques du culte de Mithra écrivent qu'à la fin du monde, Mithra monté sur un taureau merveilleux analogue au taureau primitif viendra pour ressusciter les hommes. Il offrira aux justes un breuvage miraculeux fait du sang du taureau divin et du vin sacré qui leur donnera l'immortalité[2].

Des variantes un peu nuancées de cette croyance ont été également enregistrées dans les récits épiques des Scythes et des Celtes. Les récits eschatologiques des Ossètes racontent que l'âme du guerrier après avoir passé trois nuits d'errance arrive à la croisée des trois chemins : le premier monte au ciel des saints, le second descend vers les esprits mauvais, et le troisième va tout droit au paradis chez les guerriers nobles des Nartes[3]. Une légende narte raconte qu'Aminon le gardien de la porte du Pays des Morts n'ouvre pas la porte à Soslan pour qu'il puisse monter au ciel des saints. Mais le cheval aux « sabots élastiques » de Soslan

[1] D'après les croyances populaires de l'Iran, Vénus était une femme de mauvaise vie qui avait appris la magie auprès des mauvais anges Harout et Marout et par la magie elle monta au ciel où elle fut métamorphosée en planète. Henri Massé, *Les Croyances et les coutumes persanes*, p. 171.
[2] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 145-148.
[3] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 193.

par un bond gigantesque fait franchir l'obstacle au héros[1]. Selon ces récits eschatologiques, le guerrier scythe, inséparable de sa monture, accomplira ce voyage vers l'au-delà par son cheval. Il est aussi remarquable de noter qu'Hérodote mentionne que lorsqu'un guerrier ou un roi scythe meurt, selon la coutume, on donne l'offrande au dieu des morts et on étrangle son cheval afin qu'il l'accompagne vers le ciel. Puis ils le bourrent de foin et le placent debout, à l'aide d'un poteau, devant sa tombe[2]. En effet, comme le cheval conduit l'homme dans les défilés dangreux, le mène à l'ennemi pour la victoire, etc., pour les Scythes, il est capable aussi de rendre les mêmes services dans le périlleux voyage d'outre-tombe, car « son âme sait la route sûre[3] ». Ce point de vue eschatologique évoque également l'épisode du Mal Pas figuré chez Béroul où Tristan déguisé en le Noir de la Montagne qui appartient à l'Autre Monde celtique, surgit sur un tertre et chevauche sur la Blanche Lande (v. 4016).

Françoise Le Roux souligne que les Irlandais christianisés ont souvent supprimé dans leurs légendes la mention du sacrifice ou l'offrande aux dieux. Elle souligne que le nom de l'offrande sacrificielle dont le mot est très ancien, existe pourtant en celtique. La savante fait allusion à un texte du XIIe siècle qui a été écrit par le moine gallois Giraud de Cambrie en Ulster. Ce texte atteste le rituel d'un sacrifice du cheval dont le nom est inconnu[4].

Il convient de rappeler que, dans tous les récits mythologiques et épiques irlandais, le Sîd est le paradis où le guerrier celte sera accueilli par la femme en récompense de ses actes courageux. On retrouve également la trace de la même idéologie dans la mythologie des Scandinaves : « Ce sont des vierges qui conduisent les héros tombés glorieusement sur les champs de bataille au paradis primitif des Scandinaves[5]. » L'Irlande a localisé ce pays paradisiaque à trois niveaux : par-delà la mer ; sous la mer ou au fond des lacs ; dans des collines et sous des tertres[6]. Ces paradis font penser au cheveu d'or qu'une hirondelle apporte de l'au-delà de la mer au château de Marc.

d. Repérage des éléments astrologiques des romans

Dans l'imaginaire médiéval, le ciel infini avec son arrière-plan mythique est comme un espace complexe où se meuvent des anges et des démons qui interfèrent dans sa vie et sa destinée. Dans les deux romans l'art magico-religieux de l'astrologie occupe une place importante. La soumission des personnages à la volonté divine est l'élément le plus touchant

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 131.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 195.
[3] Jean-Paul Roux, « La Danse chamanique de l'Asie centrale », dans *Les Danses sacrées*, p. 302.
[4] Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 30.
[5] Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p.252.
[6] Christian- J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, pp. 156-158.

des récits. Pour eux tout est écrit dans le livre du Destin. Pour Gorgâni, « tout ce qui est écrit d'avance vient du ciel, et ce qui est écrit fait corps avec notre âme ; cet écrit éternel ne peut être altéré ; ni peine ni effort de nous ne le retirent » (Henri Massé, p. 121). Lorsque Vîrou apprend que Maubad a enlevé Wîs, maudit longuement ce caprice du sort qui avait fait de lui la cible pour la flèche de la séparation. Il pleure amèrement et maudit « le sort qui arrachait de lui la bien-aimée qui ravissait son cœur et qui soudain jetait par terre son étoile » (Henri Massé, p. 77). À propos du destin tragique de Maubad, le poète écrit : « Quand il apprit, ce fut pour lui la fin du monde ; on eût dit qu'il était au Jugement dernier ; le sort qui l'assistait se dressa contre lui et soudain la raison cacha de lui sa face » (Henri Massé, p. 457)

Béroul écrit également : « Nul ne peut faire tourner le sort » (v. 1697). Tristan dit à l'ermite Ogrin s'ils ont mené si longtemps une vie dure dans la forêt du Morrois, c'est parce que c'était leur destin : « Itel fu nostre destinee » (v. 2302). Dans la *Folie Tristan* de Berne, Tristan se dit : « Hélas ! Comme je suis malheureux et comme j'ai été accablé par le sort » (vv. 64-65). Chez Eilhart von Oberg, lorsqu'une violente tempête emporte le bateau de Tristan sur la côte d'Irlande, devant le château de Tintagel, Tristan dit à ses hommes : « C'est ici que j'ai été guéri. Le destin nous condamne, je crois, à souffrir en ce lieu autant de maux que j'y ai eu de bonne chance » (*Tristrant et Isald*, p. 72). Et dans le dernier épisode de la version de Thomas, Iseut, surprise par une tempête en pleine mer, se lamente et dit :

> Deus ne volt pas que jo tant vive
> Que jo Tristran mun ami veie ;
> Neié em mer volt que jo seie. (vv. 1618-1620)
> […]
> Quant Deu la volt, jo la voil ben. (v. 1638)
>
> Dieu ne m'accorde pas de vivre assez longtemps pour que je puisse revoir mon ami Tristan. Il souhaite que je me noie dans la mer. […]. Puisque Dieu la souhaite, je l'accepte volontiers.

Pourtant, la croyance en un destin assigné n'empêche pas les héros ou les personnages d'accomplir leurs tâches à vivre et de réaliser leurs espoirs.

d-a. *Wîs et Râmîn*

Selon une vieille tradition dont les textes pehlevis et le *Châh-Nâmeh* ont bien gardé le souvenir, les rois de l'Iran consultaient des astrologues pour toutes les affaires telles que le couronnement, le mariage, la guerre. Les prévisions des astrologues étaient si importantes que chaque cour possédait ses propres astrologues. Ferdowsi raconte que les astrologues de la cour du roi Manoutchehr contemplent trois nuits le ciel et les étoiles afin d'affirmer que le

mariage du héros Zâl avec Roudâbeh serait de bon augure pour le royaume. Les astrologues annoncent au roi que de ce mariage naîtra un héros (Rostam) qui aura une longue vie et le *far*. Le roi Câvous consulte les astrologues sur le mariage de son fils Syâvôch et ils lui disent que le fils de Syâvôch deviendra un roi juste. Ce sont encore les astrologues de la cour d'Afrâsyâb qui l'avertissent que l'enfant qui naîtra du mariage de Syâvôch et de Faringuiss tuera Afrâsyâb. Le roi Maubad de Gorgâni semblerait être le premier qui n'ait pas consulté ses astrologues pour son mariage avec Wîs. Mais le poète en insérant l'épisode de la « description de la nuit », comme un astrologue, lit le destin de Maubad dans le ciel « enduit de goudron noir » :

> De l'orient sortit un mauvais horoscope — ce qui compromettait l'hyménée de Maubad ; ce fut conjonction de soleil et de lune — comme un vizir parlant en secret au monarque ; le vieux Saturne, dans la station quatrième de l'ascendant, était le compagnon des deux ; et, face à la station septième du même astre, le redoutable Mars se trouvait à leur suite ; entre tous deux, Vénus se trouvait en détresse, réduite au désespoir par l'action royale. Des facteurs d'équité nul n'était favorable à ce que son union fût de ce fait heureuse. Donc sous cet ascendant Maubad aperçut Wîs, sans parvenir à voir ce qui lui agréerait. (Henri Massé, p. 75)

Dans cet épisode assez long (Henri Massé, pp. 72-75), les détails donnés sur les astres et leurs positions rapprochent l'astrologie de l'astronomie. Cette description affirmant l'ampleur des connaissances du poète, montre aussi que l'histoire mythique des constellations est assez familière pour le lecteur iranien. Tout au long du roman, la lune, le soleil et les astres sont évoqués à la fois pour décrire les beautés humaine et aussi pour montrer la place symbolique que chacun d'eux porte en soi dans la mythologie iranienne :

> La nourrice, parant la lune des beautés, disposa ses cheveux autour de son visage ; son front rendait brillants et Mercure et Vénus ; sa joue illuminait la lune et le soleil ; son œil ensorcelant dominait comme Mars ; tels le pervers Saturne étaient ses noirs cheveux ; et comme Jupiter d'activité bénie étaient ses lèvres qui durant toute l'année faisaient pleuvoir la perle et répandaient le sucre ; sa face avait couleurs de camphre et de cinabre ; ses deux boucles étaient noires comme le musc (c'était comme un corbeau tombé sur la neige)…
>
> (Henri Massé, p. 90)

En réalité, Gorgâni à deux reprises fait allusion à l'astrologie comme l'art de prédire l'avenir. La première fois c'est lui-même qui lit les mystères des étoiles pour en conclure que

« des facteurs d'équité nul n'était favorable » pour le mariage de Maubad avec Wîs. Mais la deuxième fois ce sont des astrologues de la cour de Chahrou qui scrutent le ciel afin de désigner le jour et l'heure favorable pour célébrer le mariage de Wîs avec son frère Vîrou. Suivant l'influence des planètes fastes et néfastes, les astrologues calculent par astrolabe la conjoncture des astres dans les divers astérisme qui annulerait, selon le désir de Chahrou, le pouvoir de Mars et de Saturne :

> Les astrologues, tous, apportèrent leurs tables et firent leurs calculs, un à un, pour les astres. Or ayant observé leurs évolutions, d'Azar [le feu], neuvième mois, ils choisirent un jour, parce qu'alors suivant l'évolution des temps, le printemps se plaçait au cours du mois d'Azar.
>
> (Henri Massé, p. 39)

Il est à noter que la nécessité de travailler avec un astrolabe exigeait aussi une bonne connaissance en mathématique afin de pratiquer l'astrologie. Pourtant il s'avère qu'il existait deux sortes d'astrologues : ceux qui connaissaient les mathématiques et l'astronomie comme les astrologues de la cour de Chahrou et ceux qui n'avaient qu'un savoir empirique comme le Gorgâni. Pour ces derniers, le zodiaque, libéré de la réalité des étoiles et des constellations du ciel, est un espace théorique dans lequel chacun des signes associé à une divinité a son rôle mythique. Les planètes qui passent dans les signes les marquent de leurs influences positives ou négatives et se sont ces influences qui déterminent l'avenir de l'homme croyant. Concernant les connaissances astrologiques, il est écrit dans le *Qâbous-Nâmeh* :

> Si tu voue à l'astrologie, étudie d'abord avec ardeur les mathématiques ; la science des pronostics est compliquée et tu ne pourras éviter de commettre quelque erreur, car personne n'est infaillible. En tous cas, l'objet principal de l'astronomie et des observations célestes est le pronostic. Puisque le but est tel, rends-toi maître des principes de cette science et de l'art d'observer, car la justesse du pronostic est en raison de la précision des observations. Garde-toi donc de dresser un horoscope par simple approximation, n'opère que d'après les principes, le calcul et les preuves ; en effet, toutes fois que les calculs et les preuves seront exactes, le pronostic ne saurait être entaché d'erreur[1].

Le roman de *Wîs et Râmîn* raconte que, le neuvième jour du mois *Âzar* (le mois dont le dernier jour est marqué par le solstice d'hiver et le jour de la naissance de Mithra) qui portait

[1] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédée Querry, *Le Cabous namè*, pp. 326-327.

également le nom d'*Âzar*[1], Chahrou célèbre le mariage de ses enfants selon les rituels des Zoroastriens. Elle prit la main de Wîs et de Vîrou, maudit longuement Ahriman, glorifie les Saints Immortels et au nom du saint Justicier les nomme femme et mari. Mais avec tout l'effort des astrologues pour trouver un moment propice pour ce mariage, « un arrêt descendit de la voûte céleste » (Henri Massé, p. 65) et les empêcha de jouir l'un de l'autre dans la nuit des noces. Par la suite Maubad enlève Wîs, et la nourrice pour consoler la jeune fille lui dit : « Du moment que le sort te reprit à Vîrou, te ravit à la ville, à la vue de Chahrou, maintenant surviendra ce que voudra le sort que ton désir ne réduira ni n'accroîtra. » (Henri Massé, p. 121). Et face à l'obstination de Wîs qui n'accepte pas son sort, la nourrice dit :

> Si le sort est changeant, toi aussi tu te tournes à l'instar des deux dés du plateau de tric-trac ; […]. Mais à l'ordre de Dieu [Zervan], comment donc te soustraire ? Comment lutteras-tu contre le ciel mouvant ? Si tu restes ainsi dans ta mauvaise humeur, l'existence avec toi ne sera plus possible. (Henri Massé, p. 140)

Le poète, lui-même souligne qu'on ne peut empêcher ce que ce Dieu du sort [Zervan] a décidé (Henri Massé, p. 35). Gorgâni, en s'appuyant sur les indices bien familiers dans sa culture, comme un devin, prédit la fin des choses et interprète : « Lorsqu'une affaire doit se terminer en mal, dès son commencement cela se laisse voir ; lorsque le jour doit être à la neige, à la pluie, dès le petit matin les signes apparaissent. » (Henri Massé, p. 40). En effet, Gorgâni comme un astrologue-devin lit l'horoscope de Wîs et en résulte qu'elle était seulement « licite » pour Râmîn : « Ni Maubad, ni Vîrou n'avaient pu jouir d'elle. Vois donc comment s'était joué d'elle le sort. […]. Je décrirai donc [l'état de cette lune de beauté] l'un après l'autre par rapport à Maubad, Râmîn et sa nourrice. » (Henri Massé, p. 96) Selon Gorgâni, c'est Râmîn le seul que « le sort lui accorda tout ce qui lui plaisait » (Henri Massé, p. 434).

d-b. *Tristan et Iseut*

L'apparition des étoiles n'est pas très fréquente dans les œuvres épiques ou romanesques des XIIe et XIIIe siècles[2]. Le *Tristan* de Béroul est la seule version du XIIe siècle qui a inséré dans le récit un personnage astrologue, le nain Frocin. On pourrait même dire que Béroul est le premier auteur médiéval avoir introduit à la fois le personnage du nain (ni les

[1] *Âzar* signifie le feu et au neuvième jour de ce mois qui correspond au 24 novembre, les Iraniens célébraient la « fête du feu ». Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 174.
[2] Régine Colliot, « Soleil, Lune, Étoiles à l'horizon littéraire médiéval, ou les signes de la lumière (Textes du XIIIe siècle) », dans *Sénéfiance*, n° 13, *Le Soleil, la lune et les étoiles au Moyen Âge*, p. 41.

œuvres de Geoffroy de Monmouth, ni celles de Wace ne comportent de tels personnages)[1] et la science des astres dans la littérature occidentale. En effet, la magie astrale qui en examinant la position des astres en retire les augures prophétiques n'est attesté dans aucune œuvre épique irlandaise. Dans ces récits la fonction première du soleil et de la lune est souvent une fonction chronologique qui précise l'heure ou le déroulement des jours. Le ciel y était vu comme une zone de démonstration du rythme des jours, des mois et des années, leur passage donnait un sens aux activités productives de l'homme. Et dans certaines œuvres romanesques tardives comme *Cligès* et dans une certaines chantefables comme *Aucassin et Nicolette* « les étoiles s'associent à la lune pour exalter une atmosphère amoureuse[2]. »

Mais parmi toutes ces œuvres, le cas du *Roman de Laurin, fils de Marques de Sénéchal* rédigé probablement à la fin du XIIIe siècle est une exception. L'auteur inconnu de ce roman y inséré une scène sur la position des étoiles où Marque de Sénéchal pour connaître la destinée et l'horoscope de son fils Laurin scrute le ciel : « Li seneschaus issi de la chambre et vint droit enmi la court et vit bien enz ou cours des estoilles que le damoisel de Costantinnoble si avoit moult a souffrir[3]. »

Quant à la magie astrale figurée dans les textes épiques irlandais, il n'y a qu'un seul exemple : le récit du *Tochmarc Etaine*, ou « Courtise d'Étain ». Ce récit raconte que le roi Eochaid ou le dieu-druide Dagda, pour séduire la femme de son frère, arrête le cours du soleil et suspend le temps pendant neuf mois. De leurs amours coupables naît Aengus, le dieu du Temps :

> Il y avait un roi célèbre sur l'Irlande du nom d'Eochaid Ollathir. Il avait pour autre nom le Dagda, car c'était lui qui leur faisait des miracles et qui leur mesurait les tempêtes et les récoltes. C'est par cela que l'on disait qu'il avait pour nom le Dagda. Il y avait une femme chez Elcmar de Brug. Eithne était son nom. Un autre nom qu'elle avait était Boand. Le Dagda désira pour lui son amitié charnelle. La femme aurait cédé au Dagda si elle n'avait pas eu peur d'Elcmar tant son pouvoir était grand. Le Dagda envoya alors Elcmar en voyage chez Bres, fils d'Elatha, à Mag Inis. Le dagda mit de grands charmes sur Elcmar qui s'éloignait pour qu'il ne revînt pas à temps, c'est-à-dire tôt. Il l'éloigna de l'obscurité de la nuit et le garda de la faim et de la soif. Il mit sur lui de longues errances si bien que neuf mois furent comme un jour. Car il avait dit qu'il reviendrait entre le jour et la nuit. Le Dagda alla pendant ce temps à

[1] Voir Anne Martineau, *Le Nain et le chevalier. Essai sur les nains français du Moyen Âge*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 15.
[2] Régine Colliot, « Soleil, Lune, Étoiles à l'horizon littéraire médiéval, ou les signes de la lumière (Textes du XIIIe siècle) », p. 45.
[3] Art. cit., p. 42.

la femme d'Elcmar et elle lui engendra un fils, du nom d'Aengus. La femme était guérie de ses souffrances quand Elcmar revint. Il ne remarqua pas sa faute en elle, c'est-à-dire qu'elle avait couché avec le Dagda[1].

Il est intéressant de noter que dans le *Châh-Nâmeh*, c'est Afrâsyâb le roi de Touran qui par la magie fait coucher le soleil. Il hâte ainsi la venue de la nuit afin de paralyser l'avance des Iraniens dans le champ de bataille[2]. Il semblerait que *La Chanson de Roland* ait gardé, soit le souvenir de ces récits épiques, soit l'acte magique de Josué figuré dans la Bible (Josué 10, 12-13). Dans l'épopée française Charlemagne par un acte magico-religieux arrête le soleil pour prolonger le jour afin de poursuivre ses ennemis.

L'épopée narte a aussi conservé une variante de cette magie. Satana sait la magie et la sorcellerie. À la suite d'un pacte fait avec sa belle-sœur, pour prolonger la nuit elle place la lune et les étoiles sur le plafond de la chambre du héros narte, d'Uryzmaeg. Ainsi elle suspend le temps et ne lâche pas Uryzmaeg avant le lendemain[3].

Or, Béroul juste comme Gorgâni évoque à deux reprises le ciel étoilé pour en extraire des présages. Chez lui, le nain bossu (v. 320) est un astrologue qui pour surprendre Tristan et Iseut a fait se cacher le roi la nuit dans un pin. Mais les amants éventent le piège (la lune projetait l'ombre du roi dans la fontaine) et par ruse changent leurs conversations. Marc se réconcilie donc avec Tristan et lui donne de nouveau la permission de rester dans la chambre royale, mais reporte sa colère sur le nain Frocin. Ce dernier, ayant été averti du danger par une conjonction astrale, s'enfuit vers le pays de Galles :

Fors estoit, si gardoit en l'er,
Vit Orïent et Lucifer.
Des estoiles le cors savoit.
Les set planestres devisoit ;
Il savoit bien que ert a estre.
[…]
As estoiles choisist l'asente,
De mautalent rogist et enfle,
Bien set li rois fort le menace.
Molt est li nain nerci et pales,
Molt tost s'en vet fuiant vers Gales. (vv. 321-325, 331-336)

Il était dehors et regardait le ciel. Il vit Orion et Lucifer. Il connaissait le cours des étoiles et observait les sept planètes. Il pouvait prédire l'avenir. […]. Dans les étoiles, il aperçoit les signes d'une réconciliation. Il rougit et enfle de colère. Il sait que le roi le menace et tentera

[1] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 44.
[2] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 179.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 587.

par tous les moyens de le tuer. Le nain se rembrunit et pâlit. Il s'enfuit aussitôt vers le pays de Galles.

La suite de la version de Béroul raconte qu'à la demande des barons félons, Frocin rentre en grâce. Pour la deuxième fois et afin de prendre les amants en flagrant délit, « le nain devin » (v. 635) élabore un plan méticuleux. Il répand de la farine entre le lit de Tristan et celui du roi pour garder l'empreinte des pieds du coupable et prouver ainsi sa faute. En examinant la lune, le nain trouve le bon moment pour intervenir et les amants sont pris et liés :

Li nains defors est. A la lune
Bien vit josté erent ensenble,
Li dui amant. de joie en trenble,
Et dist au roi : « se nes puez prendre
Ensenble, va, si me fai pendre. » (vv. 736-740)

Le nain est dehors. À la lune, il vit bien que les deux amants étaient enlacés. Il en frémit de joie et dit au roi : « va et si tu ne peux pas les surprendre ensemble, fais-moi pendre ! »

Par la suite, le nain qui prétendait prédire l'avenir et lire l'horoscope d'un enfant dès sa naissance (vv. 325-3327), ne sait rien de son propre destin et de sa proche mort. Il sera peu de temps après décapité par le roi parce qu'il révèle aux barons sa difformité (v. 1348). Béroul exclut ainsi de son roman ce personnage mystérieux.

Le texte de Béroul, étant en fait très lacunaire en son début aussi bien qu'en sa fin, ne permet pas de bien saisir le sens exacte de la pratique astrologique du nain. Cependant, les deux épisodes du roman montrent assez clairement que Béroul comme Gorgâni avait la croyance en un destin inéluctable qui, lié à la révolution des cieux étoilés, conduisait les événements de ce monde. Ainsi, on pourrait d'une part supposer que les sources des poètes se sont nourris d'une idéologie commune dans laquelle la fatalité s'identifiait soit avec Zervan soit avec l'Être suprême. Parce que c'est lui qui a tout engendré et qui régit l'univers à son gré. Il est donc le gardien des normes et de l'ordre cosmique. C'est lui qui offre la royauté à celui qui a le mérite de la souveraineté. D'autre part, Franz Cumont mentionne ceci :

L'astrologie, dont ces postulats sont les dogmes, est certainement redevable d'une partie de son succès à la propagande mithriaque, et celle-ci est donc en partie responsable du triomphe en Occident de cette pseudo-science avec son cortège d'erreurs et de terreurs[1].

[1] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 126.

Philippe Walter dans son précieux article « Orion et Tristan ou la sémantique des étoiles » a dévoilé le sens symbolique des deux épisodes astrologiques du roman de Béroul qui gravitent autour d'Orion (Orïent) et Lucifer et de la lune. D'après les interprétations de la mythologie grecque, Orion[1] est un chasseur géant, réputé pour sa beauté et sa violence et Philippe Walter le correspond à Tristan. Il correspond également à Lucifer « l'étoile du matin » (la planète Vénus) Iseut et il en résulte que « l'arrivée simultanée d'Orion et de Vénus dans le ciel, la rencontre inopinée d'un astre féminin et d'un astre masculin, marque la puissance de l'amour et le retour en grâce de Tristan[2]. » De ce point de vue le roman de Béroul qui est d'ailleurs la plus brute version du *Tristan*, sans intervention du nain et la scène de « la fleur de farine », devrait avoir une fin heureuse surtout que l'auteur a adroitement fait disparaître le personnage haïssable de Frocin comme un obstacle diabolique entre les amants.

Ici il convient de noter que, dans *Le Gant de verre*, Philippe Walter a rapproché le personnage de Tristan de l'astre *Tistrya* avestique qui rappelle, selon lui, le nom du héros. Dans la religion mazdéenne, *Sirius* est la plus prestigieuse des étoiles, située dans l'angle supérieur de droite du quadrilatère du Grand Chien (*Canis major*). Dans l'*Avesta*, une des fonctions essentielles de *Tistrya* est d'affronter le démon de la sécheresse, *Apaosa*, et de faire tomber la pluie sur la terre. Comme le savant a bien montré, *Tistrya* possède plusieurs incarnations : elle peut prendre successivement la forme d'un jeune homme de quinze ans, d'un taureau aux cornes d'or et d'un cheval aux oreilles jaunes et au harnais doré[3]. Philippe Walter argumente ainsi :

> Cet extrait de l'*Avesta* fournit un scénario mythique originel sans doute très proche de celui dont procède la légende tristanienne dans sa structure mythologique la plus profonde. Il montre clairement l'affrontement de deux génies : l'un est le monstre qui retient les eaux prisonnières et condamne la terre à la stérilité et à la désolation ; l'autre est le génie de la fécondité qui rétablit périodiquement la prospérité pour les cultures et le bétail en faisant tomber la pluie sur terre aride. Il est significatif que le démon de la sécheresse (*Apaosa*) apparaisse sous la forme d'un cheval noirâtre. Dans la tradition celtique ce cheval porte le nom de *Marc'h* et dans le calendrier médiéval la fête de saint Marc coïncide avec la première date possible pour le début des Rogations (les spécialistes du calendrier parlent de la « clé antérieure »). Les rites pratiqués lors de cette date (processions, bénédictions, etc.) sont justement destinés à combattre la sécheresse et la stérilité menaçant les récoltes. On doit

[1] Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 227.
[2] Philippe Walter, « Orion et Tristan ou la sémantique des étoiles », p. 443.
[3] Pour l'extrait de la légende avestique, voir Philippe Walter, *Le Gant de verre*, pp. 118-120.

remarquer en outre que dans la 41e triade galloise, le nom de *Drystan* est indiqué comme variante à celui de *Morfran*. Il s'agit d'un des trois amoureux possesseurs de chevaux célèbres[1].

Or, selon la légende avestique, *Tistrya* lutte contre le démon *Apaosa* et le chasse loin de la mer cosmique. Il libère ainsi les eaux (incarnation mythique de la femme et de la fécondité) qui fertilisent la terre. Mais contrairement à *Tistrya*, dans le roman de *Tristan*, c'est le héros, qui est chassé par Marc qui est en plus pour lui comme un père. Ce fait étonne Denis de Rougemont qui considère Tristan supérieur à tous ses adversaires, même au roi. Selon lui, conformément aux mœurs du temps qui sanctionnent le droit du plus fort, « aucune force extérieure ne saurait donc, l'empêcher d'enlever Iseut et d'obéir à son destin[2] ». Mais, « pourquoi Tristan n'use-t-il pas de ce droit[3] ? »

Il est important de souligner que, contrairement au mythe d'Œdipe où le thème principal est le parricide, dans la littérature orientale, plus précisément dans la littérature classique persane, ce thème cède souvent la place à l'infanticide. Le plus célèbre infanticide de la littérature persane est conservé dans le *Châh-Nâmeh* : Rostam tue son propre fils Sohrâb dans un combat singulier[4]. Des variantes de cet infanticide se trouvent également dans l'épopée irlandaise de l'*Aided Oenfir Aife* ou « Meurtre du Fils Unique d'Aife[5] » et dans l'épopée narte du *Fils sans nom d'Uryzmaeg*[6]. Dans le récit irlandais, Cuchulainn, à l'instar de Rostam, tue son unique fils dans un combat singulier, et dans l'épopée narte, Uryzmaeg tue son fils encore un petit garçon. On pourrait dire que, c'est probablement pour ce tabou, dont l'origine doit être recherchée dans le système patriarcal de la société iranienne, que Tristan ne tue pas Marc. Il ne faut pas oublier que Râmîn lui aussi ne commet pas non plus le parricide, et Maubad est tué par un sanglier.

Or, l'analyse minutieuse du roman et ces épisodes, concernant surtout la magie astrale, fait penser à un autre point de vue qui serait conforme à l'hypothèse de ce travail de recherche. Il s'agit de l'intelligence de Béroul qui en supprimant le personnage-astrologue du récit fait retourner l'esprit médiéval du ciel et de ses mystères vers la vérité palpable de la vie sur la terre. Autrement dit, si Gorgâni, dès le début de son roman, prédit comme un astrologue la fin désastreuse et irréversible de Maubad afin de ranimer ou revivifier avec le personnage

[1] Philippe Walter, *Le Gant de verre*, p. 120.
[2] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 31.
[3] *Ibidem*.
[4] Voir Gilbert Lazard, *Ferdowsi. Le Livre des rois*, pp. 81-116.
[5] Voir Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 378.
[6] Voir Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 44-54.

du « roi Râmîn » la pensée mythologique iranienne, Béroul au contraire en éliminant le nain Frocin élimine également les superstitions qui envahissaient l'homme médiéval depuis toujours. À la disparition du nain s'ajoute encore la disparition des effets du philtre : « L'ore revient, et il s'areste » (v. 2158). Ainsi, il serait légitime de penser que Béroul en modifiant l'histoire primitive du récit a essayé de mettre le destin des amants entre leurs propres mains et cela pour en conclure probablement que c'est le personnage (individu) qui désignera son sort et son avenir, même si cela lui coûtera cher (la mort des amants). La preuve de cette idée ne pourrait-elle pas être l'épisode final, mais interrompu, de la version où Tristan se venge de ses ennemis ?

C. Mariage, un acte magico-religieux

L'intrigue principale des romans se concentre sur le triangle du roi, de la reine et du chevalier qui par conséquent entraîne le récit dans l'adultère. Mais, il n'y a pas d'adultère dans *Wîs et Râmîn* tel qu'il existe dans le roman de *Tristan et Iseut*. En effet, Gorgâni, empruntant le sujet et la trame originels du récit primitif, y insère les contenus islamiques et les conceptions appropriées à son époque. Dans cette insertion, le problème d'adultère s'entremêle inconsciemment avec celui de l'inceste, autrement dit, avec le mariage consanguin selon la tradition du Mazdéisme. Les diverses modalités de l'amour présent dans le roman, surtout dans une période islamique, montrent bien que le mariage consanguin trouve son origine dans le mythe cosmogonique des Iraniens. Dans le plan mythique du roman le motif cosmogonique du couple primordial que Mircea Eliade nomme « Ciel-Terre » occupe la place centrale :

> Le couple divin Ciel-Terre qu'Hésiode avait évoqué est l'un des leitmotive de la mythologie universelle. Dans beaucoup de mythologie où le Ciel joue ou a joué le rôle de divinité on rencontre le Ciel un peu partout[1].

Ainsi, le mariage du Ciel et de la Terre serait la première hiérogamie et le modèle exemplaire pour les dieux et les hommes qui l'imitent avec « la même gravité sacrée avec laquelle ils imitent tout geste accompli à l'aurore des temps[2]. » La fonction cosmogonique d'un mythe, en tant que modèle pour la justification de toutes les actions humaines, forme de surcroît l'archétype de tout un ensemble de mythes et de systèmes rituels. Mircea Eliade

[1] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 209.
[2] *Op. cit.*, p. 208.

écrit : « L'Hindou qui, embrassant son épouse, proclame qu'elle est la Terre et qu'il est le Ciel est en même temps pleinement conscient de son humanité et de celle de son épouse[1]. » Dans la Genèse (2, 7) on lit : « Le Seigneur Dieu prit de la poussière du sol et en façonna un être humain. Puis il lui insuffla dans les narines le souffle de vie, et cet homme devient un être vivant. » L'union maritale serait donc la répétition de l'acte cosmogonique du début et toute union humaine trouverait son modèle et sa justification dans l'hiérogamie entre le Ciel et la Terre.

Selon la vieille image cosmogonique iranienne (*cf.* p. 184), Zervan le dieu androgyne du Temps infini donne la naissance à ses fils jumeaux, Ahura et Ahriman. D'une part, le texte de Plutarque[2] qui résume les principes d'une religion iranienne et d'autre part, une plaque trouvée en Luristan[3] (fig. XIX), confirment cette image cosmogonique. Théologien et philosophe arménien du Ve siècle, Eznik de Kolb raconte que tous les créatures d'Ahura Mazda étaient bonnes et celles d'Ahriman étaient mauvaises :

> Quand il vit qu'Ormizd [Ahura Mazda] avait fait de bonnes créatures, mais ne savait pas créer la lumière, il réfléchit et dit aux démons : « Que sert-il à Ormizd de faire de si bonnes créatures si elles restent dans l'obscurité parce qu'il ne sait pas faire la lumière ? Si donc Ormizd était intelligent, il connaîtrait sa mère et elle lui donnerait pour fils le soleil ; alors, il aurait l'idée de se tourner vers sa sœur, et la lune naîtrait ». Et il donna l'ordre que personne ne révèle cela. Le démon Mahmi l'entendit, et il se hâta d'aller le révéler à Ormizd[4].

D'après les allusions d'Eznik de Kolb, le soleil « Mithra » et la lune « Mâh » ont donc été créés par Ahura Mazda au prix d'un double inceste. Geo Widengren souligne que dans la tradition avestique, il est dit que Mithra symbolisant *Vohu Manah* (bonne pensée) doit l'existence à cet inceste[5]. Le *Yašt* 17 s'adressant à Mithra, dit :

> Ton père est Ahura Mazda, le plus grand de tous les dieux,

[1] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 141.
[2] Émile Benveniste, *Un Rite zervanite chez Plutarque*, pp.287-296.
[3] Le Lorestan (Luristan) est l'une des plus vieilles régions de l'Iran qui domine les confins de la plaine mésopotamienne. Il est le territoire d'origine des Cassites (IIe millénaire Jésus-Christ) qui ont donné leur nom à la ville Qazvin et la mer Caspienne et qui ont dominé la Babylonie pendant plus de cinq siècles. Cette province est située dans l'ouest du pays au milieu des monts Zagros. La civilisation du Lorestan est principalement célèbre pour ses objets en bronze. Voir Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, pp. 60-68. Cette plaque dont l'origine remonte au VIe siècle avant Jésus-Christ, représente une divinité androgyne donnant naissance, d'une part, à une paire d'êtres identiques, de l'autre protégeant trois séries de petits personnages d'âges différents. Jean De Menasce, *Études iraniennes*, p. 51.
[4] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 257
[5] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 257.

Ta mère la sainte Aramati, ton frère le bon et pieux Saraoša[1] [Saraocha].

En effet, cette « mère sainte » quel que soit son nom, Anâhitâ ou Aramati, est la seule déesse-mère iranienne qui joue un rôle important dans le culte de Mithra. Elisée, l'auteur chrétien arménien du VIe siècle écrit : « Le dieu Mehr [Mithra] est souverain, fils de Dieu, vaillant auxiliaire des sept dieux[2] ». Ce fait met en évidence d'une part le lien entre le mithraïsme et le zervanisme et le rôle de la déesse-mère zervanique, Anâhitâ. Et d'autre part, il met en lumière l'arrière-plan mythique de certaines légendes indo-européennes comme Soslan, Batraz et Arthur. Dans la tradition populaire ossète, comme l'indique Geo Widengren, Soslan est le pendant précis de la naissance rupestre de Mithra. Comme Mithra, Soslan est né d'un rocher et l'on constate que les mystères de Mithra doivent provenir du point de contact entre le nord-ouest de l'Iran, l'Arménie et le Caucase[3]. Et la naissance de Mithra est souvent choisie comme thème de l'art religieux :

> Il semble certain que les légendes nartes nous aient conservé de nombreux anciens mythes, surtout des mythes naturistes. Par exemple, on ne peut pas plus douter que Batraz soit l'éclair que de ce que Sozryko [Soslan] soit, en réalité, le soleil. […]. En ce qui concerne Sozryko, son cycle mythique a quelques points communs tout à fait frappants avec ce qui nous est dit du Mithra des mystères hellénistiques et romains. Cela précisément confirme la nature purement iranienne de ce dieu, contestée par certains. Mithra n'est-il pas pétrogène (né de la pierre), comme Sozryko ? Il y a mieux. Le Pseudo-Plutarque (*De fluviorum et montium nominibus* XXIII, 4) rapporte une légende dans laquelle Mithra se masturbe, après quoi son fils naît sur le rocher qui a reçu sa semence ; or la tradition concernant la naissance miraculeuse de Sozryko est rigoureusement parallèle à cette histoire[4].

Or, comme ce travail l'a montré (*cf.* p. 423), les textes avestiques racontent que Gayômard, créé de l'argile, est le premier roi et l'origine des hommes. En trépassant il fait tomber sa semence et Spandarmat la divinité féminine de la terre et symbole de la fertilité en reçoit un tiers. Au bout de quarante ans, Machyak et Machyânak poussent sous la forme d'une plante de rhubarbe, ils changent de la forme de plante en forme d'humain, et s'accouplent.

En s'appuyant sur l'image cosmogonique iranienne et l'idée de l'hiérogamie primordiale, Gayômard serait le résultat de l'union d'Ahura Mazda avec sa fille, Spandarmat.

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 30.
[2] Cité par Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 145.
[3] Geo Widengren, *op. cit.*, p. 258.
[4] *Op. cit.*, pp. 198-199.

Cette union entre père et fille est suivie de celle entre mère et fils, d'où naissent Machyak et Machyânak qui peuplent le monde.

a. Mariage sacré ou *Khvêdôdas*

L'endogamie ou le mariage à l'intérieur du clan, est un phénomène sociologique observé depuis longtemps chez un grand nombre de peuples, primitifs ou civilisés. D'après Aly Akbar Mazahéri, « l'endogamie est un phénomène humain, elle n'est pas le fait d'un groupe linguistique ou ethnique. C'est une chose dont l'origine se confond avec celle de l'humanité et qui se perd par conséquent dans la nuit des temps[1]. » Mais depuis des siècles, l'endogamie qui ne dépasse pas le cadre de la famille est considérée comme le plus abominable des crimes sexuels. Par conséquent, un homme ou une femme n'a pas le droit d'avoir de rapports sexuels avec ses parents proches ni de les épouser. Comme l'indique Evelyn Reed, les restrictions concernant l'inceste sont exclusivement sociales et culturelles :

> On considère que ces alliances entre « parents du même sang » sont non seulement immorales mais également dangereuses pour l'espèce humaine, les enfants issus de telles unions risquent de naître avec des tares physiques ou morales, ou les deux à la fois[2].

Cependant chez certains peuples indo-européens comme les Indiens, les Iraniens, les Irlandais, les Grecs et les Slaves, l'usage des unions incestueuses était une coutume socio-religieuse. À part des relations incestueuses des dieux de l'Olympe, entre autres, l'union de Zeus avec sa sœur Héra, les Grecs « admettaient les mariages d'un oncle avec sa nièce, d'une tante avec son neveu, d'une demi-sœur avec son demi-frère[3]. » Cette sorte de mariage était aussi fréquente chez les Ossètes du Caucase[4].

D'après un récit traditionnel persan, le roi mythique Houchang avait une fille, dont il aimait extrêmement la beauté. Le récit ne donne autre précision sur cet amour, mais raconte que la fille est morte et le roi ordonne de peintre son portrait dans le temple. Tous les jours il y entrait pour le regarder. Une fois, « étant obligé de faire un voyage, et n'ayant pas la patience de supporter la séparation d'avec le portrait, il ordonna de faire une idole à l'image de sa fille,

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, pp. 115-116.
[2] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 15.
[3] Aly Akbar Mazahéri, *op. cit.*, p. 114.
[4] *Op. cit.*, p. 115.

et cette idole, il la portait avec lui partout où il allait. Et au bout de quelque temps, Houchang étant mort, l'idolâtrie s'introduisit dans le monde[1] ».

Selon Georges Dumézil le thème de l'inceste intervient dans les anciennes littératures de l'Europe, notamment chez les Celtes et chez les Germains. Le savant souligne que, James Georges Frazer a réuni une vaste et importante étude sur le thème de l'inceste où « un père couche *une fois* avec sa fille, ou un frère avec sa sœur, et il naît de cette union exceptionnelle un grand héros[2] ». Il ajoute :

> Chez les Celtes d'Irlande, l'inceste est le *col,* le péché par excellence : le lexique de O'Donovan définit l'adjectif dérivé *cultach, colach* : « incestueux, à cause de la grandeur de son péché, *col*, parce qu'il est (c'est-à-dire a des relations) avec sa mère et sa sœur[3] ».

Georges Dumézil fait aussi allusion à quelques récits irlandais. L'un de ces récits raconte qu'Oengus Tuirnech, étant ivre, engrosse sa fille. Il lâche ensuite le nouveau-né dans une barque sur la mer, avec les insignes de son rang, manteau de pourpre et coupe d'or. L'enfant est recueilli par les pêcheurs qui le nomment Fiacha Fer Mara, « Fiacha, l'homme de la mer ». Par la suite, cet enfant sera un roi d'Irlande et de Grande-Bretagne, et ses fils après lui. Le fils de ce Fiacha, Eterscèl Môr, « s'unit à sa fille adoptive un jour qu'elle garde ses troupeaux, et cet accident produit Conaire Môr, qui sera roi d'Irlande, celui sur qui pèsera l'interdiction, la *geis,* de voir le soleil se lever ou se coucher à Tara[4] ». Un autre récit raconte que « les triplets, les trois frères Find-Emain, à l'instigation de leur sœur Clothru, lui font un fils, Lugaid, qui sera un grand héros[5]. » Il convient de noter que Lugaid, est en effet le fils adoptif de Cuchulainn, et son nom complet est Lugaid Reo nDerg « aux raies Rouges » parce qu'il avait trois pères :

> Nar, Bres et Lothar : il ressemblait au premier par la tête, au deuxième par la poitrine et au troisième par le reste du corps. Les zones de ressemblances étaient séparées par des raies rouges. Le nom de Lugaid désigne aussi, dans les textes mythologiques et épiques, une quinzaine de personnages différents. Il est parfois, dans les textes les plus récents, appliqué à Lug lui-même, alors que l'emploi inverse de Lug en anthroponymie est exceptionnel[6].

---

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 153.
[2] Georges Dumézil, *Du Mythe au roman*, Paris, PUF, 1970, p. 59.
[3] *Op. cit.*, p. 60.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides,* p. 403.

Or, d'après le récit irlandais du *Compert ConCulaind* ou « Conception de Cuchulainn[1] », Deichtire (sœur du roi Conchobar), une nuit, dans son sommeil, voit apparaître un inconnu qui se révèle être le grand dieu Lug. Le dieu lui annonce qu'elle enfantera d'une incarnation de lui-même. Deichtire se réveille ainsi, enceinte du jeune souverain des Ulates, « persuadés qu'elle aperçut cet enfant avec son propre père [frère] qui dormait souvent à ses côtés. Pour couper court aux rumeurs, Conchobar fiance sa fille [sœur] au grand guerrier Sualtam qui deviendra le père légitime du futur héros[2]. »

Chez les Germains, de l'union de Sigmundr et de sa sœur Signy naît une gloire de la race des Völsungar, Sinfjötli, et ils s'unissent pour le procréer. Rovolo, le très grand prince et héros de la saga islandaise de *Hrólfr Kraki* (rédigée au VIe siècle) est le résultat de l'union incestueuse mais involontaire de son père, du Viking Helgo avec sa fille Ursa. En effet, cette erreur est machinée par la mère d'Ursa, pour punir Helgo, qui l'avait jadis abandonnée après l'avoir rendu enceinte. Lorsque Helgo sait qu'il a couché avec sa fille, il va se faire tuer dans une expédition[3]. Georges Dumézil écrit : « Dans tous ces cas, celtiques et germaniques, on voit qu'il s'agit d'un inceste soit accidentel, soit senti comme exceptionnel, et dont l'effet, l'intention (soit dans les personnages, soit du moins dans la trame du récit) sont de donner naissance à un héros lui-même exceptionnel[4]. »

Aux indices du savant mythologue, s'ajoute encore celle de Philippe Walter qui souligne que beaucoup de héros mythologiques comme Persée, Dionysos, Gilgamesh, Cyrus, Romulus, Héraklès, Siegfried et Tristan, se trouvent être « des enfants abandonnés à cause des circonstances particulières de leur naissance (où l'inceste est généralement présent)[5] ». Un épisode de *La Saga*, fait implicitement allusion à l'amour illicite des parents de Tristan. La Saga raconte que Tristan en compagnie de vingt chevaliers va trouver le duc Morgan afin de lui réclamer ses droits et son royaume qu'il avait pris à son père. Le duc lui dit :

> « Tais-toi, rustre ! Tu es plein d'arrogance, tu es un fils de pute, tu ne sais pas qui t'a engendré et tu dis des mensonges sur ton père. » Tristan se mit alors en colère et dit : « Duc, tu as menti, car je suis l'enfant d'un mariage légitime. Je le prouverai contre toi si tu oses approfondir toi-même la question plus avant. » (*La Saga*, p. 524)

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 380.
[2] Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et société celtiques*, p. 45.
[3] Georges Dumézil, Georges Dumézil, *Du Mythe au roman*, p. 60.
[4] *Ibidem*.
[5] Philippe Walter, *Le Bel inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman*, Paris, PUF, 1996, p. 61. André De Mandach dans son article « Le Triangle Marc-Yseut-Tristan : un drame de double inceste », dans *Études celtiques*, 23, 1986, pp. 193-213, fait remarquer que Tristan serait le fruit des amours clandestins de Marc avec sa sœur.

Quant au monde indo-iranien, les textes védiques et avestiques parlent en détails de l'amour de la belle Jami (Yami avestique) pour son frère jumeau Jama (Yima avestique et Djamchîd du *Châh-Nâmeh*) et de leur mariage. Les textes racontent que la sœur veut inspirer à son frère l'amour ardent dont elle est possédée elle-même, mais il refuse ses approches en insistant sur l'immoralité d'un commerce charnel entre frère et sœur. Probablement, le signe des Gémeaux du zodiaque qui « se tiennent enlacés[1] » ferait allusion à ce couple indo-iranien[2]. Or, Jami dit à son frère : « Au ciel comme sur la terre les jumeaux sont intimement liés ensemble. Que Jami agisse avec Jama, comme si elle n'était pas sa sœur[3]. » Et Jama lui répond : « Je ne veux pas mêler mon corps avec le tien. On appelle pécheur celui qui a un commerce charnel avec sa sœur. Cherche les joies de l'amour avec un autre que moi. Ton frère ne désire pas ceci, ô ma belle[4] ! » Le récit raconte ensuite qu'une nuit, Jami endosse les vêtements de l'épouse de son frère qui était en réalité une sorcière de la race des démons, et couche avec son frère. Celui-ci était ivre et n'aperçoit pas du changement[5].

D'après Georges Dumézil, dans la mythologie nordique, Freyja la sœur jumelle de Freyr, comme Jami, essaie de séduire son frère. Et le dieu Tyr se lève à son tour pour défendre non plus la sœur, mais le frère, et il dit :

> Freyr est le meilleur de tous les héros
> Dans l'enclos des Ases :
> Il ne trouble ni jeune fille
> Ni femme d'homme
> Et délie de chaîne chacun[6] !

Une variante de l'amour incestueux de Jami et de Jima se trouve chez les Ossètes dans l'épopée narte. Satana est amoureuse de son frère Uryzmaeg car « parmi les Esprit célestes, il n'y avait personne de plus vaillant ni de plus intelligent qu'Uryzmaeg[7]. » Mais il est déjà marié avec la belle Elda et ne peut avoir deux femmes. Satana demande plusieurs fois à Elda de lui prêter son mari pour une nuit. Elda n'accepte pas car elle sait bien si Satana passe une nuit avec son mari elle l'aura à jamais. Finalement à l'occasion d'une fête, Satana « ruse du ciel, sorcellerie de la terre » fait un pacte avec Elda. Celle-ci lui prête pour une nuit ses

[1] Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 44.
[2] D'après Arthur Christensen, le nom « jumeau » date des temps indo-iraniens. *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 37.
[3] *Op. cit.*, pp. 5-6.
[4] *Op. cit.*, p. 6.
[5] *Op. cit.*, p. 39.
[6] Georges Dumézil, *Du Mythe au roman*, p. 59.
[7] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 39.

vêtements et son châle de mariée. Satana fermente ensuite le *rong*, la forte boisson enivrante des Nartes, et le soir quand les convives rentrent chez eux, elle porte les vêtements conjugaux d'Elda et entre dans la chambre d'Uryzmaeg, qui, sans défiance, la prend pour sa femme. Par la suite, Elda, toute fâchée derrière la porte pour se calmer boit du *rong* si bien qu'elle s'affaisse d'un coup. Le lendemain, Uryzmaeg dit à sa sœur : « Tu m'as déshonoré, Satana ! Comment pourrons-nous vivre désormais au milieu des Nartes ? Quel visage leur ferons-nous ? » Et Satana dit : « Le blâme des gens est l'affaire de deux jours, et notre honte n'est pas si grande. » Le récit raconte ensuite que pendant trois jours les Nartes se moquent d'eux, puis, personne n'y pense plus et ils commencent à vivre comme mari et femme[1].

Georges Dumézil a enregistré un écho de ce récit de l'inceste du frère et de la sœur. Le récit se trouve dans les récits folkloriques de l'Arménie et les Arméniens en parlent comme un événement authentique. Dans ce récit, un paysan de Sbargerd tombe amoureux de sa sœur. Devant le blâme des villageois, les vieilles sorcières du village lui disent : « Tu veux toujours l'épouser ? Épouse-la. Pendant trois jours, on fera des cancans sur toi. Après trois jours, on n'en parlera plus[2]. »

Dans *Le livre d'Ardâ Virâz* on lit qu'Ardâ Virâz a pris pour épouse ses sept sœurs qui passent sept jours et sept nuits à pratiquer leurs dévotions autour de leur frère et époux qui a été endormi par un puissant narcotique. La femme de *Yavicht*, le personnage du texte pehlevi de *Yavicht i Fryân* est aussi sa propre sœur[3].

Le sociologue, Aly Akbar Mazahéri a l'idée que les unions consanguines « seraient l'héritage des Pré-Iraniens qui, avant l'immigration des *Aryas*, partageaient le Plateau avec les Elamites ». Il parle particulièrement des tribus indigènes du Plateau qui, selon des allusions de *Vendidad* et d'Hérodote sur les Massagètes, adoraient les « daévas », sacrifiaient les vieux et mangeaient de la chair des cadavres. (*cf.* p. 377). Cette hypothèse du sociologue persan trouve son affirmation, à la fois, dans un texte de Strabon, écrit sur les Bretons, et dans les études menées par Roman Ghirshman sur l'histoire des Pré-Iraniens du plateau de l'Iran. Strabon écrit :

> Dans l'île d'Irlande habitent des Bretons sauvages, anthropophages et mangeurs d'herbe. Ils mangent même leurs parents morts. Ils s'unissent au grand jour avec les femmes des autres, et même avec leurs mères[4]…

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 39- 41.
[2] Cité par Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 596.
[3] Jean De Menasce, *Études iraniennes*, p. 67.
[4] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 26.

Et Roman Ghirshman, sur la religion des Pré-Iraniens du plateau de l'Iran, écrit :

> Nous ne savons que peu de choses sur la religion des plus anciens habitants de l'Iran. En Mésopotamie, où la population primitive était de la même origine que celle du Plateau, on considérait que la vie venait d'une déesse, que l'univers était « plutôt conçu qu'engendré » et que la source de la vie était féminine et non pas masculine, à l'encontre de ce qu'on croyait en Égypte. Le nombre de figurines de la déesse nue qui ont été trouvées sur les sites de l'Iran permet d'admettre les mêmes croyances chez l'homme préhistorique du Plateau. Cette déesse devait avoir son dieu parèdre qui, à la fois, était son fils et son époux. C'est dans cette religion primitive qu'il faut certainement, rechercher l'origine du mariage entre frères et sœurs — fréquent en Asie antérieure, et que les Perses, et plus tard les Nabatéens, héritèrent des populations autochtones — ou de celui, moins souvent attesté, entre fils et mère. De là aussi pouvait provenir cette coutume de filiation par la lignée maternelle qui fut pratiquée aussi bien par les Elamites que par les Etrusques, et qui était particulièrement répandue en Lycie. Il n'est pas sans intérêt de signaler que chez certains de ces peuples, les femmes commandaient les troupes ; cela se pratiquait chez les Guti, ces montagnards habitant les vallées du Kurdistan[1].

En effet, on pourrait même dire que, dans *Le Mahâbhârata*, l'union polygamique et « scandaleuse[2] » de Draupadî avec les cinq frères, serait le reflet de cette déesse des Pré-Iraniens. Selon Georges Dumézil, Draupadî a le caractère essentiel de « la déesse trivalente » qui concentre sur sa seule personne, la première, la deuxième et la troisième fonction. En effet, conformément à l'ordre de leur naissance et à la hiérarchie des fonctions, l'aîné de ces frères est le souverain, fondamentalement juste et véridique. Deux autres frères sont chacun le représentant d'un type de guerrier : l'un brutal et armé d'une massue, l'autre chevaleresque et excellent archer. Enfin les deux frères cadets et jumaux qui sont définis comme les serviteurs de leurs frères et dont un épisode révélateur montre l'affinité pour l'élevage des bovins et des chevaux[3]. On lit également dans *Le Râmâyana* que le père de Sîtâ dit à Râma :

> J'ai une fille belle comme les Déesses et douée de toutes les vertus ; elle n'a point reçu la vie dans les entrailles d'une femme, mais elle est née un jour d'un sillon, que j'ouvris dans la terre : elle est appelée Sîtâ, et je la réserve comme une digne récompense à la force[4].

[1] Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, pp. 40-41.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 12.
[3] *Op. cit.*, pp. 137-138.
[4] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome I, p. 75.

Il convient aussi de rappeler que, la divinité féminine et unique de la mythologie irlandaise est à la fois « mère, épouse, sœur ou fille de tous les dieux[1] ». Et d'après les textes mythologiques irlandais, Cessair est la femme des commencements et avant elle, il n'y avait pas eu d'être humain en Irlande :

> L'Irlande, bien qu'il me soit demandé,
> Je sais convenablement
> Chaque conquête qu'elle a subie
> Depuis le commencement du monde agréable.
> Cessair vint de l'est ;
> La femme était fille de Bith,
> Avec ses cinquante filles
> Et son trio d'hommes[2].

À ce texte s'ajoute encore le texte fondamental du *Cath Maighe Tuireadh* ou « Bataille de Mag Tured » qui raconte les origines mythiques de l'Irlande et le combat des dieux ou les « Gens de la déesse Dana » contre les démons inhérents à la terre d'Irlande que sont les *Fomoire*[3] (il faudra y revenir dans le chapitre suivant).

Or, selon les recherches d'Aly Akbar Mazahéri, ce sont des Mages mèdes qui ont développé cet usage dans le plateau de l'Iran et l'ont introduit également dans la religion humaniste de Zoroastre. Il souligne que, si Ptolémée a signalé des mariages consanguins en Parthie, en Perse, en Médie, même en dehors de l'Iran, dans l'Inde, en Assyrie et en Babylonie, « le plus intelligent et le plus objectif de tous les écrivains de l'Antiquité, Aristote, qui connaît les Iraniens et qui nous parle de Zoroastre, ignore ces mariages[4] ». Geo Widengren lui aussi souligne que, « ce sont les Mages mèdes qui sont suspects d'inceste. Les Perses, eux, ont ignoré d'abord cette coutume, puis l'ont empruntée aux Mèdes ». D'après lui, le plus ancien garant en est Xanthos qui écrit : « Les Mages se croisent avec leurs mères, leurs filles et leurs sœurs[5] ». Pour la période parthe, Geo Widengren se réfère à Strabon qui écrit que, les Parthes « n'enterrent pas les Mages, mais abandonnent leurs corps aux oiseaux. Parmi eux, le mariage avec la mère est même une obligation ancestrale[6] ».

Cependant, un épisode du roman de *Wîs et Râmîn*, affirme bien qu'à l'époque parthe, il existait, au moins, la tradition du mariage entre frère et sœur qui n'avaient pas le même père. Wîs dit à Maubad :

---

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides,* p. 422.
[2] *Op. cit.*, pp. 322-323.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 49.
[4] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 117.
[5] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 321.
[6] *Op. cit.*, p. 321.

> Mon frère m'a choisie pour être son épouse [le frère qui est l'époux d'élite], mais il n'a point encore satisfait son désir. Toi, étranger, comment jouirais-tu donc de moi ? À mon frère, je n'ai pas livré mon corps blanc, alors que lui et moi sommes de même mère. À toi, pauvre d'esprit ! Comment me donnerais-je, toi par les mains de qui fut ruiné mon état ? Lorsque je me souviens de ton nom, je tressaille ; comment, de cœur, pourrais-je exaucer ton désir ?
>
> (Henri Massé, p. 64)

Eznik de Kolb, le père de l'Église arménienne, dans les *Actes des Martyrs* écrit :

> Comment peux-tu dire, ô chef des Mages, que le feu et les étoiles, que tu prends à témoin, sont les enfants d'Hormizd [Ahura Mazda], que lui-même aurait conçus et enfantés ? Ou qui que soit ? Ne voyons-nous pas que tous ceux qui engendrent et enfantent provoquent la naissance par l'union de deux êtres, un mâle et une femelle, et non pas seulement par l'un d'entre eux ? Or si Hormizd les a conçus et enfantés en soi-même, c'est-à-dire dans son seul corps, il est aussi androgyne que son père Zervan, à ce que disent les Manichéens. Et s'il les a engendrés avec sa mère, sa fille ou sa sœur, comme dit votre doctrine folle et stupide, pourquoi est-il différent de nous tous ? Un dieu n'a ni mère, ni fille, ni sœur, car il est un et lui seul est dieu, et dispose librement de tous ses trésors. Mais Hormizd subit, comme nous, la loi du commencement, de la fin et de l'oubli : preuve en soit son père Zervan et sa mère Xvašîzag [Khvachîzag]. De même que ces derniers ont perdu la vie, de même leurs enfants et petits-enfants la perdront[1].

En effet, l'acte créateur par lequel Ahura Mazda a produit le soleil (Mithra), la lune et les étoiles est un mariage consanguin, avec sa mère, sa sœur et sa fille : « La naissance des corps célestes était attribuée à un mariage d'Ahura Mazda avec sa mère, ses sœurs ou ses filles. Mithra était né, à ce qu'il semble, du mariage d'Ahura avec sa propre mère, femme de Zervan[2] ». Or, pour les Mages, c'est sûrement ce mythe qui justifie les mariages incestueux. D'après Georges Dumézil, l'élément matériel qui est associé à Aramati (Spandarmat) est la terre en tant que productrice, nourricière et mère :

> Son nom signifie « pensée (religieusement) correcte, piété, dévotion » et dans les *gâtha* comme dans l'*Avesta* postérieur, cette valeur étymologique commande une grande partie de son activité ; dans les écritures pehlevi, elle fournira le plus haut modèle du mariage, recommandé dans les familles princières, de la fille et du père : elle est l'épouse d'Ahura

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 320.
[2] Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 155.

> Mazda et comme telle, l'idéal, la protectrice des pieuses maîtresse de maison iraniennes ; et, dans la légende du roi Manutchehr, elle est « la révélatrice de la Religion[1] ».

Comme l'indique Arthur Christensen, la conception du monde des Zervanistes dominait aussi le zoroastrisme officiel du temps des Sassanides. C'est pourquoi la troisième partie du *Dênkart* (80, 3-4), rédigé à l'époque sassanide, parle plus précisément du *Khvêdôdas* qui signifie le « mariage sacré » entre des parents proches :

> Or, si un garçon naquit de l'union d'une fille avec son père, nous appelons cette union *Khvêdôdas* entre père et fille. Ceci aussi est expliqué dans la religion, que lorsque Gayômard trépassa, son sperme, qui est le même qu'on appelle sa semence, tomba dans Spendarmad, dans la terre, sa propre mère, et de cette union naquirent Machyak et Machyânak, le fils et la fille de Gayômard et de Spendarmad ; voilà ce qu'on appelle *Khvêdôdas* entre fils et mère. Et Machyak et Machyânak l'un avec l'autre, dans leur désir d'avoir des enfants, produisirent des mâles et des femelles ; c'est ce qu'on appelle *Khvêdôdas* entre frère et sœur[2].

D'après ce texte la beauté, la croissance, la santé de la raison et des autres facultés de l'enfant sont en raison directe de l'étroitesse du degré de parenté naturelle de ses parents. En effet, selon les indices du *Bundahišn* (23,1) Jima et Jami, trompés par Ahriman, se marient chacun avec un démon déguisé en humain. Ainsi, de leur mariage, ne naissent que des monstres et des animaux nuisibles. C'est de la nature de cette progéniture que Jami comprend qu'elle a épousé un démon. Alors, pour sauver la race humaine, elle se déguise en épouse de Jima et s'unit avec son frère jumeau. Le texte écrit : « Cet accouplement entre frère et sœur étant une œuvre méritoire, beaucoup des démons moururent par la vertu magique de ce Khvêdôdas, et les autres retombèrent dans l'enfer[3]. » C'est probablement pour cette raison que le *Dênkart* défend le *Khvêdôdas* et le recommande :

> Le *Khvêdôdas* c'est la conscience née de la Sagesse Instinctive et de la Sagesse Acquise, la première femelle, la seconde mâle, toutes deux frère et sœur parce qu'engendrés par le même créateur. Du reste, le *Khvêdôdas* est la loi même qui fait que le monde se perpétue : c'est ainsi que notre corps le Feu, être mâle, s'unit à l'Eau, être femelle[4].

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, pp. 133-134.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 27.
[3] Cité par Arthur Christensen, *op. cit*., vol. 14 : 1, p. 39.
[4] Cité par Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 127.

Il convient de noter que depuis le VIe siècle de notre ère le *Khvêdôdas* a été rejeté par les Mazdéens[1]. Cependant, la survivance du mythe dans l'Iran islamisé est encore visible sous forme du mariage des cousins germains. Selon un proverbe persan, le contrat du mariage des cousins a déjà été conclu dans le ciel. D'après les indications des récits traditionnels (*Rivâyat*), le *Khvêdôdas* par suite de l'intervention d'un prince musulman a été réduit aux seuls mariages entre cousins[2]. Claude-Claire Kappler écrit :

> Les coutumes en vigueur chez les Parsis [les Mazdéens de l'Inde] aujourd'hui ont complètement rejeté le mariage consanguin entre père-fille, mère-fils et frère-sœur, mais la cérémonie du mariage est restée simple, peu ritualisée et symbolisée par le geste de joindre les deux mains des époux[3].

La littérature orientale est en effet pleine d'exemples de mariages consanguins. Le mariage d'Azîz avec sa cousine Azîza conservé dans *Les Mille et une Nuits* et celui de Varqa avec Golchâh en sont les témoins.

Quant au monde occidental, comme l'indique Georges Duby, les quatre archevêques de Beaugency en mars 1152, trouvent « brusquement l'inceste » dans toutes les relations consanguines[4]. Cependant il souligne que, nombreux sont les mariages incestueux chez les nobles. Le comte d'Anjou, Geoffroi Martel, avait quatre concubines et il épouse Agnès la veuve de son cousin, Guillaume le Grand d'Aquitaine. Le rédacteur des *Annales de Saint-Aubin* écrit : « Guillaume prit Agnès en mariage incestueux et la ville d'Angers fut brûlée dans un incendie horrible[5]. ». Un moine de Saint-Bertin, compilant en 1164 une généaologie des comtes de Flandre, le dit notamment à propos de Baudoin VI, excommunié avec sa femme, veuve d'un de ses parents : « L'inceste est pire que l'adultère[6]. »

Or, les traces du mariage consanguin sont aussi visibles dans la littérature occidentale, on peut par exemple se référer au *Conte de Floire et Blanchefleur* où, allaités par la même nourrice, Floire se marie avec Blanchefleur.

---

[1] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 116.
[2] *Op. cit.*, p. 128.
[3] Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de *Vîs o Râmîn* », pp. 58-59.
[4] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 202.
[5] *Op. cit.*, p. 99.
[6] *Op. cit.*, p. p. 184.

b. *Khvêdôdas* ou l'adultère ?

Spécialiste de la littérature persane classique, Claude-Claire Kappler est la première qui a analysé le roman de Gorgâni par rapport au mazdéisme et l'usage du *Khvêdôdas*. D'après la savante, le mariage consanguin est le thème essentiel du roman. Et le seul coupable du roman est Maubad qui enlève la femme légitime de Vîrou. Elle souligne :

> Le destin de la jeune Wîs est insolite en ce qu'elle passe d'un premier mariage librement consenti, mariage consanguin « incestueux » (non consommé) à un second mariage, forcé cette fois, qui est un inceste symbolique (non consommé), puis à un troisième mariage, librement consenti, non incestueux (consommé) mais auréolé d'un ensemble de métaphore affectives qui privilégient le rapport frère-sœur[1].

En effet, les renseignements de *Vendidad* sur le mariage sacré donnent de la légitimité aux relations incestueuses qui sont figurées dans le roman. L'équitabilité du *Khvêdôdas*, surtout à l'époque parthe[2], était tel que Chahrou en mariant ses enfants précise que ce mariage n'a pas besoin d'être scellé par un prêtre comme un acte ordinaire du mariage. Elle prend les mains de ses enfants et les joint l'une à l'autre. (Henri Massé, pp. 38-39). On constate également la même légitimité pour le mariage en cachette de Wîs avec Râmîn. Il convient de noter que selon la loi religieuse des Mazdéens et aussi la tradition musulmane, les enfants allaités par la même nourrice seront frère et sœur.

Gorgâni dans l'épisode de « Rencontre de Wîs et de Râmîn » décrit que les amants, en plein accord nouent fermement le pacte de la foi et prêtent serment de la fidélité. Ils prennent pour témoins, le maître de l'univers (Zervan), la lune, le soleil, le beau Jupiter et la pure Vénus. Râmîn jure ensuite solennellement :

> Tant que le vent sur les montagnes soufflera, tant que l'eau coulera dans le lit des rivières, tant que la nuit ne sera pas pour toujours sombre, que le poisson ne pourrira pas dans les fleuves, que l'étoile à travers les cieux gravitera, que le corps avec l'âme aura même union, Râmîn n'aura nul repentir de sa promesse, il ne rompra jamais le pacte avec l'amie, il n'aimera que le visage de Wîseh, et il n'aura d'amour ni de goût pour nulle autre. (Henri Massé, p. 146)

[1] Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de *Vîs o Râmîn* », p. 56.
[2] D'après les documents grecs, le roi parthe, Arsace, régnait avec sa sœur et épouse, sœur issue du même père que lui. Claude-Claire Kappler, art. cit., p. 61.

Wîs aussi prête serment de ne jamais briser le pacte et puis donne à Râmîn un bouquet de violettes[1] et dit :

> Garde-le toujours en souvenir ; partout où tu verras fraîche violette en fleurs, de ce serment et de ce pacte souviens-toi ! Qu'il devienne livide et courbé de stature, celui qui de nous deux briserait ce traité ! Quand je verrai des fleurs en cette roseraie, je me rappellerai ce serment et ce pacte. Que la vie de celui de nous qui, par la suite, briserait ce traité soit comme fleur d'un jour ! (Henri Massé, p. 146)

Ici il serait intéressant de noter que, l'auteur du *Conte de Floire et Blanchefleur* décrit que les parents de Floire sur la tombe de Blanchefleur avaient placé les statues parfaitement moulées des deux amants :

> Et la statue de Blanchefleur tendait une fleur à celle de Floire ; la belle offrait à son ami une fraîche rose d'or fin. Floire, devant le visage de son amie, tendait une belle fleur de lys. Ils étaient assis côte à côte dans une gracieuse attitude[2].

Or, d'après Gorgâni, plus tard Râmîn, en se mariant avec Gol, trahit Wîs et rompt donc son serment solennel. Pour Claude-Claire Kappler le seul coupable qui, en pleine célébration du *Khvêdôdas* entre frère et sœur rompt ce lien sacré est Maubad. Mais en considérant que briser un *Khvêdôdas* serait un péché impardonnable selon la loi religieuse, Râmîn aussi rompt ce lien. Le texte de *Mênôk-i Khrat* mentionne que la rupture du *Khvêdôdas* est le quatrième péché parmi les trente pires péché, et celui qui le commet se situe à la fois du côté d'Ahriman et du côté des adultères[3]. Râmîn abandonne sa femme légitime (le mariage de Wîs avec Maubad reste toujours non consommé), alors il commet non seulement le même péché mais aussi l'adultère à l'instar de Maubad.

Les mêmes arguments pourraient être possibles pour les relations de Tristan avec Iseut. Autrement dit, la relation de Tristan avec Iseut serait dans un certain sens justifiable si l'on étudie dans le cadre de l'inceste. En effet, lorsque Tristan et Iseut sous l'effet du philtre

[1] Il est à remarquer que la violette symbolisant la pudeur, la fidélité, humilité et soumission (Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes*, p. 213) est la fleur attribuée à Mithra. Elle occupe une place particulière dans la poésie persane. Cette fleur est aussi présente presque dans tous les tableaux au thème religieux de la Renaissance. D'après Sadegh Hedayat, le myosotis, connu comme l'herbe d'amour ou « ne-m'oubliez-pas », a la même réputation dans la France, l'Allemagne et l'Angleterre. Art. cit., dans *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, p. 409.
[2] Jean-Luc Leclanche, *Le Conte de Floire et Blanchefleur*, pp. 22-23.
[3] Aly Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, p. 125.

cèdent à une passion réciproque, le mariage forcé d'Iseut avec Marc n'était même pas célébré. Ainsi la vraie femme de Marc serait Brangien qui pour compenser ou corriger sa faute, remplace volontairement Iseut dans le lit conjugal. Et le roi sans défiance passe avec elle la nuit des noces et consomme son mariage. De ce fait, le mariage contraint d'Iseut avec Marc « pourrait être déclaré nul[1]. » Mais depuis le jour qu'Iseut devient légitimement la reine de Cornouailles, c'est-à-dire elle devient la tante ou la belle-mère de Tristan, leurs relations s'approchent plutôt de l'inceste selon les lois de l'Église. Cependant, du point de vue moral, il y a adultère lorsque Tristan abandonne comme Râmîn son amie et se marie avec Iseut aux Mains Blanches.

Or, Gorgâni une autre fois fait allusion au *Khvêdôdas* entre la mère et le fils. Il s'agit de l'épisode dans lequel Râmîn pour soudoyer la nourrice s'unit une fois avec elle. Râmîn chagriné par l'amour de Wîs, recourt à la nourrice et demande son aide. Il dit à la nourrice que nul n'est plus intelligent et plus rusé qu'elle et c'est le destin qui l'a dirigé vers elle :

> Il dit, puis l'attira serrée sur sa poitrine, et sur la tête lui donna quelques baisers ; ensuite il lui baisa le visage et les lèvres ; alors le démon vint, pénétra dans son corps ; vite, de la nourrice il eut ce qu'il voulait ; on eût dit qu'en son cœur il semait de l'amour ; lorsqu'une fois tu as imposé à la femme le désir de ton cœur, sache que c'est tout comme si tu avais fixé sur sa tête un licou. (Henri Massé, p. 111)

Lorsque Râmîn s'écarte d'auprès de sa nourrice, celle-ci lui dit :

> Tu étais mon ami, ô flambeau de mon cœur ! Depuis aujourd'hui nous sommes plus amis ; entre nous, tout prétexte est brisé parce que la flèche du désir est allée à son but ; ordonne désormais tout ce que tu désires, car je ne mettrai pas le pied hors de tes ordres ; et je rendrai ton sort victorieux de Wîs ; et d'elle j'obtiendrai le dû de ton amour. (Henri Massé, p. 111)

En effet, on peut retrouver le motif de l'inceste dans toutes les autres religions monothéistes. La Bible parle par exemple de l'union des enfants d'Adam et d'Ève, de l'union de Lot avec ses filles et du mariage d'Abraham avec sa sœur Sara. Dans la Genèse (20, 2-5) on lit :

[1] Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, p. 111.

> Abraham disait de sa femme Sara qu'elle était sa sœur. Abimélek, roi de Guérar la fit enlever. Pendant la nuit Dieu apparut en rêve à Abimélek et lui dit : « Tu vas mourir à cause de la femme que tu as enlevée, car elle est mariée ». Abimélek, qui ne s'était pas encore approché d'elle, répondit : « Seigneur, mon peuple et moi sommes innocents ! Vas-tu nous faire périr quand même ? Abraham m'a dit lui-même qu'elle était sa sœur et elle m'a affirmé de son côté qu'il était son frère. J'ai agi en toute bonne conscience et n'ai rien fait de mal.

Et dans la Genèse (19, 31-32) on lit que Lot quitta la ville et alla vivre dans la montagne. Ses deux filles l'accompagnèrent, il s'installa avec elles dans une grotte. Un jour l'aînée dit à sa sœur :

> Notre père est vieux et il n'y a pas d'homme dans la région pour nous épouser, comme cela se fait partout. Viens, nous allons enivrer notre père, puis nous passerons la nuit avec lui, pour lui donner des descendants.

Or, toutes les légendes de caractère profane ou religieux, qui parlent du Ciel-Terre, de Zeus et d'Héra, d'Ahura Mazda et de Spandarmat, même d'Adam et d'Ève, rappellent l'époque où l'homme n'éprouvait encore aucune horreur devant l'endogamie la plus étroite.

Gorgâni en introduisant le *Khvêdôdas* dans le roman qui renvoie à une époque préislamique, fait allusion à un arrière-plan mythique qui survit encore dans l'Iran islamisé. Et comme l'indique Claude-Claire Kappler, si on ne sent pas nécessairement une fracture entre les temps anciens et l'époque du poète c'est parce qu'il y a en effet « dans la sensibilité iranienne une continuité au-delà des bouleversements politiques, culturels, religieux[1]. » On pourrait en conclure que le moteur inspirateur de cette continuité se nourrissant d'une mythologie ou d'une idéologie immuable est fortement enraciné dans l'inconscient collectif des Iraniens.

Conclusion partielle

Pour l'imaginaire médiéval qui se nourrit d'ailleurs des mythes et des légendes, le développement de l'univers est soumis à des lois immuables. Jacques Le Goff définit cet imaginaire comme un système de rêves d'une société, d'une civilisation[2]. En effet, on pourrait dire que, dans le domaine indo-européen, toute la production imaginaire médiévale se développait depuis l'Antiquité autour de trois axes fondamentaux. Ces axes, comprenant

[1] Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de *Vîs o Râmîn* », p. 79.
[2] Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, p. 14.

mythologie, théologie et idéologie sont plus ou moins identiques dans la tradition authentique de tout peuple indo-européen. Jacques Le Goff définit l'idéologie comme « une conception du monde qui tend à imposer à la représentation un sens qui pervertit aussi bien le réel matériel que cet autre réel, l'imaginaire[1] ».

Pour l'homme médiéval, à l'instar de l'homme primitif, la nature entière qui l'entourait provoquait en lui la crainte respectueuse des forces infinies agissant dans l'univers. Aux yeux de cet homme, les étoiles qui brillaient au ciel, le vent qui agitait le feuillage, la source ou le torrent qui coulaient de la montagne, la terre même qu'il foulait aux pieds, tout était divin. En un mot comme l'indique Alexandre Haggerty Krappe dans *La Genèse des Mythes* (Payot, 1938), cette crainte respectueuse était la base de toute la croyance religieuse de l'homme :

> La base des croyances religieuses n'est point la curiosité intellectuelle et encore moins l'admiration. C'est la peur. Cette peur, le plus souvent, n'est pas éprouvée devant les formes connues du péril. Il s'agit plutôt d'une peur irrationnelle éprouvée dans certaines circonstances anormale, en face de risque incompris, une peur qui ressemble aux terreurs fantastiques des non-civilisés. Cette peur est inspirée par tout ce qui ne tombe pas sous le contrôle de l'expérience routinière[2].

De ce point de vue, tous les enseignements religieux et profane, dans un sens plus général, traitant la métaphysique essayaient d'expliquer les questions qui hantaient l'homme depuis le temps du commencement. Ils développaient ainsi des thèmes de morale pour soulager l'angoisse de l'homme face à l'inconnu ou non perceptible. Pour diminuer cette angoisse, d'une part, la doctrine chrétienne, comme celle du zervanisme, fait une large place à une « fatalité face à laquelle l'homme, réduit à ses seules forces, est bel et bien désarmé[3] ». Et d'autre part, dans les deux romans, cette fatalité inéluctable se manifeste par des forces occultes qui régissent le destin des personnages.

Comme ce travail de recherche l'a montré, dans le paganisme indo-européen, c'est normalement la classe sacerdotale qui par des activités magico-religieuses (divination, la magie végétale ou astrale) prétend protéger l'homme et modifier même un sort contraire. Ce sont en effet des conceptions magico-religieuses, interprétées par des Mages ou des druides, que le monde imaginaire des romans rapproche dans les récits et qui dévoilent, par

[1] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, p. II.
[2] Cité par Marguerite Loeffler-Delachaux, *Le Symbolisme des contes de fées*, Paris, L'Arche, 1949, p. 19.
[3] Jacques Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, p. 52.

conséquent, un arrière-plan commun. Comme l'indique Christian-J. Guyonvarc'h, dans le monde celtique, « la magie reste inhérente au nom du *médecin* et aux trois niveaux fonctionnels des médecines, *incantatoire*, *chirurgicale* et *végétale* à travers des techniques que nous ignorons parce qu'elles n'ont pas été transmises[1]. » Et d'après Georges Dumézil, l'origine de ces trois médecines « fonctionnelles » doit être recherchée dans l'Iran mazdéen :

> Certes, ces trois procédés sont utilisés dans toutes les médecines archaïques : on soigne avec des formules magiques, de la chirurgie, des onguents ou des potions. Mais la théorie, la mise en tableau organisé, didactique, n'est attestée qu'en Grèce et dans l'Iran mazdéen, chez Pindare et dans le traité magique de l'*Avesta*. Alors on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un emprunt, étant donné que les grecs ont été en constante liaison avec les Iraniens par le truchement des Ioniens d'Asie Mineure[2].

Or, l'imagination de l'homme médiéval anime le ciel. Pour lui, chaque étoile est un personnage mythique qui a sa propre histoire. Alors le ciel est la manifestation de la puissance créatrice des dieux qui reflète ce qui s'est réellement passé dans les temps fabuleux et immémoriaux. En d'autres termes, derrière les manifestations matérielles dont il était le témoin, il imaginait l'existence de pouvoirs intelligents. C'est pourquoi dans la pensée médiévale la position des planètes, leurs relations réciproques et leurs énergies à tout instant variables produisent la série des phénomènes terrestres. De ce point de vue, il serait difficile de dire avec certitude que les croyances ou les superstitions charriées pour les textes du Moyen Âge étaient seulement des manifestations de l'obscurantisme.

Pour la mentalité iranienne qui se nourrit profondément de sa mythologie, il n'arrive rien qui ne soit voulu par le dieu Zervan dont les agents antagonistes sont Ahura Mazda et Ahriman. C'est pourquoi Gorgâni précise que le sort et le destin de Wîs et Râmîn a été déjà déterminé par ce dieu puissant, et « on ne peut empêcher ce que Dieu [Zervan] décida » (Henri Massé, p. 35). Dans un autre passage, il écrit : « Si le sort est changeant, toi aussi tu te tournes à l'instar des deux dés du plateau de tric-trac » (Henri Massé, p. 140).

Certes, Tristan et Iseut sont les victimes du philtre et de sa fatalité. Mais le Moyen Âge occidental vit également dans un univers chiffré où le microcosme humain répond au macrocosme divin[3]. Pour cette mentalité aussi, il n'arrive rien qui ne soit voulu par Dieu ou par Satan (si on considère Satan comme le double négatif de Dieu). Le texte de Béroul fait

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 18.
[2] Didier Eribon, *Georges Dumézil*, pp. 155-156.
[3] Mircea Eliade, *Image et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 47.

explicitement allusion au combat de ces deux forces antagonistes où Dieu est souvent pour les amants, et les protège même dans les moments de crises. Chez Béroul, lors du rendez-vous des amants dans le verger, Iseut aperçoit le roi caché dans le pin et elle pense que c'est Dieu qui lui a montré l'ombre du roi lorsqu'elle dit à Brangien : « Dex me fist parler premeraine » (v. 352). Et Brangien lui dit :

> Granz miracles vos a fait Dex,
> Il est verais peres et tex
> Qu'il n'a cure de faire mal
> A ceus qui sont buen et loial. (vv. 377-380)
>
> Dieu a fait pour vous un grand miracle. C'est un vrai père qui prend soin de ne jamais faire mal à ceux qui sont bons et loyaux.

Or, l'étude comparative des romans sur les divers aspects de la magie, met en évidence que, pour l'imaginaire médiéval, rien n'existerait sans une réalité antérieure. C'est pourquoi dans le domaine de la magie, d'une part, les matières structurantes de chacun des récits entretiennent des rapports étroits avec des images archétypales. Et d'autre part, l'ensemble des parallèles dans chaque culture est d'autant plus saisissant qu'il porte à la fois sur la structure ordinale, les formes et le contenu, et sur les moindres détails conceptuels et matériels.

Certes, bien des opérations magiques, attribuées notamment aux personnages féminins des récits, ne correspondent pas toujours à la stricte réalité, mais c'est sûrement à partir d'une sorte de réalité chère à leurs cultures religieuses qu'elles ont été figurées comme magiciennes dans les romans. Comme l'indique Mircea Eliade, « l'homme archaïque ne connaît pas d'acte qui n'ait été posé et vécu antérieurement par un autre, *un autre qui n'était pas un homme*[1] ». Ainsi, l'origine première de cette réalité doit être aussi recherchée dans la structure théologique des Indo-européens qui associent à la série des dieux fonctionnels masculins une déesse unique. C'est pourquoi dans *Le Mahâbhârata*, les cinq frères, caractérisé chacun par un des trois types fonctionnels, se partagent une femme unique, leur épouse commune, Draupadî.

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 16.

Chapitre IV

Traces mythiques et symboliques

Introduction

> Le domaine de l'imaginaire est constitué par l'ensemble des représentations qui débordent la limite posée par les constats de l'expérience et les enchaînements déductifs que ceci autorise. C'est dire que chaque culture, donc chaque société, voire chaque niveau d'une société complexe a son imaginaire. En d'autres termes, la limite entre le réel et l'imaginaire se révèle variable, alors même que le territoire traversé par elle demeure au contraire toujours et partout identique puisqu'il n'est autre que le champ entier de l'expérience humaine, du plus collectivement social au plus intimement personnel[1].

Il est donc indispensable d'explorer le patrimoine oral et écrit d'une nation, pour y détecter les éléments sur lesquels se fondent sa croyance, son imaginaire, sa perception du réel (naturel autant que social), et ses valeurs. Il est indispensable aussi d'interroger les textes qui les concernent pour bien saisir ce qu'ils ont transmis d'une Histoire, d'un passé parfois fort lointain, souvent oublié.

Un décalage est cependant à distinguer entre un Moyen Âge vécu par les auteurs des textes, et une période encore plus ancienne qui a crée des légendes donnant une vision parfois confondue des deux périodes. Par quelles voies et de quelles façons ces légendes antiques cheminent-elles pour se perpétuer à travers les siècles ?

Au cours d'une longue préhistoire que l'on devine, la genèse littéraire du monde occidental ou oriental a été lentement élaborée à partir des mythes, des traditions, des mœurs et des coutumes de différents groupes humains qui étaient réunis dans un territoire géographique donné. Lorsque ces peuplades, dont chacune avait déjà son point de vue religieux, ses propres rites et ses propres mythes, ont été définitivement unifiées en un seul État politico-religieux, leurs patrimoines culturels ont souvent survécu dans le nouveau système. Ainsi avec le temps, l'interaction de chacun des systèmes a parfois abouti à des synthèses (théologique, idéologique, littéraire) savantes et complexes.

De ce point de vue, la littérature médiévale, en tant que le témoin des mœurs passées, serait comme un amalgame des idées et des imaginations parfois hétérogènes. Comme l'indique André Akoun, depuis la conversion de l'Empire au christianisme jusqu'au nos jours, la mythologie et les légendes de l'Antiquité n'ont jamais cessé d'être connues en Europe. Mais les auteurs du Moyen Âge, ont déformé d'« épistème en épistème » les récits dont ils conservaient le souvenir :

[1] Évelyne Patlagean, citée par Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, p. 13.

> La tradition est donc continue, mais elle n'est pas homogène. Les préoccupations des contemporains de Charlemagne ou celles des contemporains de Saint Louis déformaient le sens des mythes en l'appauvrissant du message païen, mais en l'enrichissant d'un symbolisme politique, alchimique, voire… chrétien. On étirait une légende en lui ajoutant des épisodes empruntés à d'autres légendes ; on ajoutait du merveilleux au merveilleux ; en même temps, on s'enfermait dans des règles d'école pour déformer le modèle et refléter la société médiévale[1].

Dans le monde indo-européen tous les agencements sociaux, démontré par Georges Dumézil, s'organisaient autour d'un schéma tripartite. Dans ce schéma, les grandes figures mythiques (premier homme, premier roi, premier héros) évoquant les temps immémoriaux, étaient à la fois les fondateurs des premières villes, îles et civilisations. Mircea Eliade souligne que « le commencement de la Vie est toujours senti par les primitifs dans un contexte cosmogonique. La Création du Monde constitue le modèle exemplaire de toute création vivante. Une vie qui commence dans le sens absolu du terme équivaut à la naissance d'un Monde[2]. » En effet, les figures surhumaines du commencement, dominaient de leur puissante stature autant la conscience morale de la société médiévale que sa littérature. C'est pourquoi le contexte narratif des récits médiévaux met en scène souvent un modèle de personnage-héros doté d'une identité initiale qui renvoie à des figures mythiques ou symboliques que la mémoire collective a conservées. Comme l'indique Georges Dumézil, pour les Indo-européens, cette mémoire collective transposée souvent dans une épopée nationale ou dans des récits d'aventures, reflète certains éléments essentiels de l'héritage indo-européen et formule ainsi la notion de champs idéologiques de ces peuples[3].

En supposant que les récits médiévaux sont souvent une forme dégradée de quelques grands mythes, il serait également légitime de supposer que les héros des mêmes récits pourraient être les représentants dégradés ou folklorisés de quelques grands héros mythiques. Mais quelles sont des caractéristiques qui marquent un personnage-héros mythique ? Et quels éléments contribuent à l'évolution d'un personnage vers l'image d'un héros mythiques ?

La première partie du chapitre visera d'abord à analyser les personnages du roi et du héros tels qu'ils sont peints dans les deux romans. En premier lieu pour en vérifier la manière de l'intégration de chacun dans sa société, ensuite pour dévoiler son véritable modèle mythique dans son patrimoine culturel.

---

[1] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, p. 280.
[2] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 129.
[3] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, p. 198.

Une deuxième approche permettra d'analyser l'origine indo-européenne de certains thèmes et motifs qui apparaissent dans les deux romans. Ce travail de recherche se terminera par une étude spatio-temporelle car, riches en élément mythiques, les deux romans, à l'instar de tout autre texte médiéval, sont les produits de certaines sociétés et comportent leur propre vision de l'Univers. Et l'on ne peut comprendre une époque et une société si l'on ne connaît pas leur manière de concevoir le temps et l'espace. Puisque la conception que l'homme a de lui-même est liée à celle de l'espace qu'il habite, le monde romanesque, semble refléter le monde réel et terrestre. Mais, ce monde réel, surtout dans l'imaginaire médiéval, est sans aucun doute l'écho d'un espace céleste. L'image de l'espace dans ces œuvres romanesques renvoie constamment à une image céleste de l'Univers entier que des auteurs conçoivent selon celle de leurs mythologies. L'histoire du cosmos clos et de l'univers infini reste en effet le centre de ces références.

A. Prototype de la structure trifonctionnelle de la société médiévale

> Chaque type de civilisation possède, à l'évidence, ses mythes et ses dieux, ses démons et ses rites. Par cercles souvent concentriques, ils reflètent une vision du monde faite de désirs, d'angoisses et de ruses, qui sont le propre de la nature humaine au-delà des évolutions divergentes de chaque ethnie sur les plans économique, politique et social[1].

À côté de l'histoire mythique et réelle d'une nation, les récits médiévaux sont certainement l'une des sources remarquables pour reconnaître la structure mentale et matérielle d'une société donnée. C'est le cas des romans de *Tristan et Iseut* et de *Wîs et Râmîn*. En effet, le récit original et identique des romans, d'une part nous fait reconnaître la structure de l'époque dans laquelle les œuvres sont rédigées ou compilées et, d'autre part, fait apparaître au lecteur un arrière-plan idéologique sur lequel est organisée toute la trame socioculturelle de la société. Comme l'indique Philippe Walter :

> En fait, la Littérature repose sur la mise en œuvre d'un triple brassage : celui du Réel, du Langage et de l'Imaginaire. Ainsi, la Littérature n'est pas que du Réel (les personnages qu'elle met en scène ne sont pas des personnes), elle est aussi un effet de langage (jeux de mots et d'images) qui se nourrit d'Imaginaire (de fantasme, de mythes, de croyances). Elle conjugue

[1] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, p. 137.

> l'Imaginaire et le Réel en plaçant des héros qui remontent probablement à de vieilles divinités cosmogoniques dans un cadre de vie totalement réactualisé[1].

Par ailleurs, de la protohistoire jusqu'au Moyen Âge, les types de conceptions et d'organisations sociales des Celtes ou des Iraniens ne diffèrent guère des modèles développés par les autres groupes indo-européens. Les mythes cosmogoniques et fondateurs de ces peuples font souvent allusion aux trois objets sacrés qui sont tombés du ciel ou sont envoyés par les dieux. Ce sont en fait des conceptions spirituelles ou matérielles de ces objets qui divisent la société, tout naturellement, en trois castes, auxquelles s'ajoute parfois une quatrième. Mircea Eliade définit le mythe « tradition sacrée, révélation primordiale, modèle exemplaire[2]. » En d'autres termes, le mythe cosmogonique d'un peuple raconte le processus de l'existence et la conception de la Réalité selon une histoire sacrée, un modèle exemplaire. Dans cette histoire « chaque phénomène terrestre, soit abstrait, soit concret, correspond à un terme céleste, transcendant, invisible[3]. »

En effet, les trois fonctions, selon Georges Dumézil, correspondent à trois besoins que tout groupe humain doit satisfaire pour ne pas périr, mais il y a peu de peuples qui ont tiré une idéologie explicite ou implicite de cette structure naturelle. Le savant, après avoir confronté des grands textes des Indo-européens en conclut que « ce sont deux sociétés indo-iraniennes et Rome qui ont tiré le plus large parti épique ou historique de la tripartition fonctionnelle[4]. » Il écrit :

> Nous continuons de penser que, ici et là, dans « l'histoire » humaine ou dans « l'histoire » divine, c'est le même mythe ancestral qui a été utilisé : celui qui, dès les temps indo-européens, expliquait comment s'était formé, dans ce monde ou dans un autre, peu importe, le modèle triparti de la société[5].

À part la structure féodale de la société médiévale qui est comme le reflet plus ou moins global d'un système idéologique indo-européen, chacun des romans, concernant le modèle tripartite de la société, représente un ou plusieurs objets fonctionnels. Dans les romans de *Tristan*, le roi Marc possède par exemple une paire de « gants de verre » « Uns ganz de voirre ai-je o moi » (Béroul, v. 2032), qui sont garnis d'hermine blanche (rat d'Arménie), « li

[1] Philippe Walter, *Le Gant de verre*, p. 20.
[2] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 11.
[3] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 18.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 660.
[5] Georges Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, p. 11.

gant paré du blanc hermine » (Béroul, v. 2075). Il porte aussi un anneau ou une bague d'une grande valeur, une épée d'or héritée de ses ancêtres, avec laquelle il a donné de grands coups. « En l'espee que il a çainte, dont a doné colee mainte » (Béroul, vv. 1963-1964). Le roi Arthur qui dirige le monde par les chevaliers de la Table Ronde, « Tuit cil de la Table Reonde » (Béroul, v. 3706), selon des légendes, est en possession d'une épée magique, Excalibur. Le héros de la Cornouailles, Tristan, a une épée avec laquelle il a tué le Morholt et le « grant serpent cresté ocis » (Béroul, v. 2560) d'Irlande. Il est aussi en possession d'un arc magique qui ne manque rien de ce qui le touche, en bas ou en haut :

> Molt a buen non larc, qui ne faut
> Rien qui l'en fire, bas ne haut
> Et molt lor out pus grant mestier,
> De maint grant cerf lor fist mengier. (Béroul, vv. 1763-1766)
>
> Il est parfaitement nommé l'arc qui ne manque rien de ce qui le touche, en bas ou en haut. Il leur rend alors d'éminents services et leur permet de manger plus d'un grand cerf.

Bien que le texte de Béroul présente Tristan comme l'inventeur de l'Arc Infaillible, il faut sans aucun doute rechercher l'origine d'un tel arc dans l'héritage mythologique commun des Indo-européens.

Gorgâni à son tour met en scène des conceptions ou des objets dont les valeurs trifonctionnelles doivent être recherchés dans la vieille mythologie indo-iranienne. Qualifié de *djahân afrouz*, Râmîn a l'auréole (*far*) et la « gloire » des rois mythiques de l'Iran. Lorsqu'il conquiert le pays « vierge de Daïlaman » que nul vainqueur depuis Adam n'avait conquis, il déploie un « cuir de bœuf[1] », y met des bourses d'argent et d'or et, avec une « coupe d'or », il jette sur le peuple cet or et cet argent.

[1] En effet, le « cuir de bœuf » fait allusion à *Drafch-é Kâvyâni* (la bannière de Kâveh). Dans le *Châh-Nâmeh*, cette bannière est le symbole de la lutte contre le tyran Zahâk. Ce monstre à trois têtes de la mythologie (Aji-Dahâk), dans le *Châh-Nâmeh*, est un usurpateur de race humaine. De ses trois têtes, les deux supplémentaires sont celles de deux serpents qui ont poussé sur ses épaules à cause du baiser d'Ahriman, et auxquels il faut, tous les jours, des cervelles d'hommes à manger (tribut analogue à celui qu'on devait au Minotaure). D'après l'épopée, Zahâk est fils d'un roi qui régnait « dans le désert des cavaliers armés de lances ». Sous les suggestions du démon, il tue son père et le roi Djamchîd et fait gémir l'Iran sous la domination sémitique (des Arabes), durant un millénaire. À la fin, son injustice provoque un soulèvement du peuple, dirigé par le forgeron Kâveh dont il a tué tous les fils. Il hisse son tablier de cuir au bout d'un bâton, réunit le peuple sous cette bannière improvisée et faire ainsi le chemin au triomphe de Feridoun. Les forgerons forgent ensuite une masse d'arme à tête de taureau pour Feridoun qui traverse le Tigre, entre en Irak, combat contre l'usurpateur et, conseillé par un ange, le cloue dans une caverne du Mont Damavand. Le mythe de Zahâk torturé par deux serpents rejoint ainsi celui de Prométhée déchiré par son vautour et cloué sur un rocher du Caucase. Dès lors ce tablier de cuir devient l'emblème de la justice des rois mythique, des Keyanides, et Feridoun le fait orner par toute sorte de bijoux. Chaque roi qui règne après Feridoun ajoute une pierre précieuse. En effet, *Drafch-é Kâvyâni* était jusqu'à la fin du règne du roi Yazdgard III (632-651), l'étendard impérial des Sassanides. Après la chute de l'Empire, les Arabes ont pris cet étendard en cuir, ils ont arraché toutes les pièces précieuses cousues sur le cuir et sous l'ordre

> Comme il versait en pluie les choses précieuses, de sa prospérité s'épanouit le printemps ; […] ; les grands, qui se tenaient groupés autour de lui, à ses ordres montraient tous leur obéissance ; et d'autre souverains, de toute les régions, envoyèrent chacun à Râmîn une armée. En un mois, son armée fut telle que les routes pour elles étaient aussi étroites que les sentiers.
>
> (Henri Massé, p. 457)

Dans le domaine indo-européen, l'exemple le plus clair, concernant la descente des objets symboliques du ciel sur la terre, serait la légende sur l'origine des Scythes contée par Hérodote. Cette légende vénérable reposant sur le schème social trifonctionnel, met en évidence le cadre idéologique cher à tous les Indo-européens. D'après Georges Dumézil, « rien n'indique que la société scythique ait été *réellement* divisée en trois classes de prêtres, de guerriers et d'éleveurs-agriculteurs. Mais chez les Scythes comme chez les Indiens védiques et les Iraniens, cette division était certainement un *modèle* idéal, explicatif[1]. » La légende et l'usage rituel des objets symboliques le prouvent.

Dans la légende scythique, le premier homme et le premier roi de la Scythie est Targitaos qui a trois fils. Au moment où les objets d'or tombent du ciel (une charrue, un joug, une hache et une coupe), les deux fils aînés essaient l'un après l'autre de s'emparer des objets. Mais le métal encore ardent leur brûle les doigts. Lorsque leur frère cadet, Kolaxaïs, s'approche, le métal ne brûle plus, et il emporte les objets. Hérodote écrit : « On en augura que Kolaxaïs serait roi, et c'est de lui que descend la famille royale, les *Paralatai*[2]. » La légende raconte ensuite que du frère aîné sont nés ceux des Scythes qui sont appelés la race des *Aukhatai* (*Auchates*) et du second frère ceux qui sont appelés *Katiaroi* (*Katiares*) et *Traspies* (*Traspiens*)[3]. Hérodote ajoute : « Les Scythes disent que, depuis cette origine, à

---

de calife Omar ibn al-Khattâb, le cuir a été brûlé. Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dâstânvaréhâ dar adabiyât-é fârsi*, p. 354. Voir aussi Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 502-505.

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 479.

[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 137.

[3] Quant aux races des *Paralatai*, *Aukhatai*, *Katiaroi* et *Traspies*, Georges Dumézil souligne que les deux dernières ne se retrouvent dans aucun texte d'aucune époque, mais les deux premières apparaissent dans quelques textes de Pline. Selon lui, *Paralatai* recouvre aussi le terme avestique de *Paradâta*. Ce mot signifiant « celui qui a été créé le premier » est l'épithète propre du roi mythique Houchang, le fondateur de la dynastie royale des *Pîchdâdiens*. Les rois de cette dynastie, qui étaient, selon les textes avestiques et le *Châh-Nâmeh*, avant les *Keyanides*, se caractérisaient par la lutte contre les démons et les sorciers. L'époque des Pîchdâdiens correspond donc à la première fonction et l'époque des *Keyanides* à la deuxième fonction. *Mythe et Épopée I. II. III*, pp. 479-480. D'après Arthur Christensen, les deux premiers rois de la légende avestique, Houchang et Takhma Urupa (Tahmourès) sont identiques à Targitaos, premier homme de la légende des Scythes, et à son fils Arpoxaïs, éponyme de la tribu scythe des *Aukhatai* (*Auchates*) ou *Arpa*. « Les deux héros appartiennent au même cycle, et la légende de Houchang nous montre qu'ils sont originaires du Mazandaran et du Guilan. La population nord-iranienne, qui a occupé ce pays, a attribué aux anciens héros Paradâta et Arpa les combats historiques avec les aborigènes, devenus dans la tradition populaire des géants terribles et des êtres démoniaques. À l'époque post-zoroastrienne, le cycle local de Paradâta-Arpa a été inséré dans l'histoire légendaire mazdéenne, et le type primitif du premier homme, Jima, a été déplacée, Paradâta, sous le nom zoroastrien Houchang, et Arpa,

partir du premier roi Targitaos jusqu'à l'invasion de Darius, il ne s'est écoulé ni plus ni moins de mille ans[1]. »

D'après Arthur Christensen, la légende scythique est une légende sociale où aux quatre objets tombés du ciel correspondent les quatre noms qui sont en effet les noms de classes sociales ou d'états. Les *Aukhatai* (la charrue) sont les agriculteurs, les *Katiaroi* (le joug, qui sert à atteler les chevaux) sont les guerriers combattant sur un char, les *Traspies* (la hache) sont les guerriers combattant à cheval et les *Paralatai* sont la famille royale[2]. » Un texte de l'historien romain, Quinte-Curce, ne parle pas de l'origine des objets, mais en énonçant les fonctions affirme l'idée interprétée par Arthur Christensen. L'historien écrit que les ambassadeurs des Scythes, pour détourner Alexandre de les attaquer, lui disent :

> Sache que nous avons reçu des dons : un joug de bœufs, une charrue, une lance, une flèche, une coupe. Nous nous en servons avec nos amis et contre nos ennemis. À nos amis nous donnons les fruits de la terre que nous procure le travail des bœufs ; avec eux encore, nous servons de la coupe pour offrir aux dieux des libations de vin ; quant aux ennemis, nous les attaquons de loin par la flèche, de près par la lance[3].

Selon Georges Dumézil, conformément aux informations de l'*Avesta* et au texte avestique de *Vendidad* (14, 10) tous ces objets dont leur nombre est de cinq, représentent symboliquement les trois fonctions indo-iraniennes. La coupe sert au culte et à la libation, les armes (hache, lance et flèche) servent à la guerre et le joug et la charrue, inséparable l'un de l'autre, servent au travail de la terre[4].

Les parallèles plus ou moins proches du mythe scythique ont été signalés par Georges Dumézil chez les Indiens, les Iraniens, les Scandinaves et les Celtes. Et Lucien Gerschel dans son article « Sur un schème trifonctionnel, dans une famille de légendes germaniques » (*Revue de l'histoire des religions*, tome 150, 1956, pp. 55-92), « a présenté de deux groupes des légendes germaniques qui gardent dans toute sa fraîcheur la notion des trois talismans fonctionnels groupés[5]. »

---

surnommé « le Fort » (Takhma Urupa), ayant été placés devant lui dans la série des rois ». *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, pp. 142-143.

[1] Cité par Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 474.

[2] Arthur Christensen, *op. cit*., pp. 137-138.

[3] Cité par Georges Dumézil, *op. cit*., p. 475.

[4] *Op. cit*., pp. 475-476.

[5] Georges Dumézil, « Les Trois trésors des ancêtres dans l'épopée Narte », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 157, n°2, 1960, p. 141.

Georges Dumézil mentionne que dans l'Inde on rencontre une série d'objets que les artisans divins fabriquent pour le ou les dieux de chacun des trois niveaux fonctionnels. Un char à trois roues est par exemple pour les dieux sauveurs Açvin. Les deux chevaux de guerre sont fabriqués pour le dieu-guerrier Indra, et enfin une « vache qui prend toutes les formes » du dieu-prêtre Brhaspati[1].

Dans la mythologie scandinave, les trois objets merveilleux ont été fabriqués par un groupe de nains forgerons pour les trois dieux fonctionnels. L'anneau magique Draupnir pour le dieu magicien Odin, le marteau Miollnir pour le dieu frappeur Thor et le sanglier aux soies d'or pour le dieu riche par excellence Freyr[2].

Dans le domaine celtique on peut se référer à la légende irlandaise de *Tûatha Dé Dânann* ou « Gens de la déesse Dana[3] ». Cette légende parle, à l'instar de la légende scythique, des anciens dieux possesseurs de l'île avant la race actuelle et fait clairement allusion aux quatre talismans puissants qui sont partiellement comparables avec les objets sacrés des Scythes. Ce texte archaïque parle d'un chaudron inépuisable qui est inséparable du grand dieu-druide, Dagda. Ce chaudron appartient au symbolisme de la fécondité, c'est-à-dire à la troisième fonction. Il parle également de l'épée du roi mythique de l'île, Nuada, et de la lance invincible de Lug, le héros solaire et l'archétype du héros irlandais. Ces objets sont des symboles incontestés de la fonction guerrière. Et enfin le texte parle de la Pierre de Fal, qui paraît être à la fois un symbole de la terre d'Irlande et de la souveraineté magico-religieuse. D'après la légende, la Pierre de Fal « fait entendre un grondement quand celui qui monte sur elle est vraiment destiné à la royauté[4]. » Le texte tout d'abord fait allusion aux quatre îles primordiales au nord du monde et mentionne la fonction des objets :

> Les Tûatha Dé Dânann étaient dans les Iles au Nord du Monde, apprenant la science et la magie, le druidisme, la sagesse et l'art. Et ils surpassèrent tous les sages des arts du paganisme. Il y avait quatre villes dans lesquelles ils apprenaient la science, la connaissance et les arts diaboliques, à savoir Falais et Gorias, Murias et Findias. C'est de Filias que fut apportée la Pierre de Fal qui était à Tara. Elle criait sous chaque roi qui prenait l'Irlande. C'est

[1] Georges Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, p. 297.
[2] *Ibidem*.
[3] Selon Christian-J. Guyonvarc'h, un autre nom de cette déesse est Ana. Il souligne que l'emploi le plus fréquent de Dana est dans le nom des *Tûatha Dé Dânann* ou « Gens de la Déesse Dana » par lequel les irlandais désignent leurs divinités préchrétienne et le peuplement mythique antérieur aux *Goidels* (nom ancien, de l'irlandais moyen, de l'Écosse. On nomme goidélique l'état linguistique indifférencié de l'implantation des Celtes gaëls et, dans la classification, le goidélique s'oppose au brittonique.) *Les Druides*, p. 380 et 396. Il est aussi remarquable de noter que les deux noms de cette déesse évoquent à la fois Anâhitâ et Daênâ.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 476.

de Gorias que fut apportée la lance qu'avait Lug. Aucune bataille n'était gagnée contre elle ou contre celui qui l'avait dans la main. C'est de Findias que fut apportée l'épée de Nuada. Personne ne lui échappait quand elle était tirée du fourreau de la Bodb[1] et on ne lui résistait pas. C'est de Marias que fut apporté le chaudron du Dagda. Aucune troupe ne le quittait insatisfaite[2].

En effet, on pourrait dire que toutes les légendes arthuriennes reflètent, dans un certain sens, ce monde mythique des *Tâatha Dé Dânann*. Comme l'indique Jean Marx, le roi Arthur et ses compagnons, réunis autour de la Table Ronde, constituent une société fondée sur l'échange de services mutuels, dont le destin est en partie conditionné par les phénomènes de l'au-delà. Les chevaliers les plus brillants de la cour d'Arthur, pour mettre fin aux enchantements et aux calamités dont souffre le pays, s'exposent aux plus redoutables épreuves afin de dérober au roi de l'Autre Monde ses talismans merveilleux : la coupe de la souveraineté (le prototype du Graal), l'épée, la lance, le chaudron d'abondance. Dans son ouvrage *La Légende arthurienne et le Graal*, Jean Marx, étudie l'aspect talismanique de ces objets qui selon lui sont l'écho et la survivance d'un ensemble de mythes, de représentations et de traditions dont l'origine celtique apparaît comme évidente[3].

Or, chez les Ossètes, des objets sacrés appartenaient aux trois familles des *Boratae* qui étaient riches par le bétail, des *Aehsaertaeggatae* qui étaient vaillants et forts par les hommes et des *Alaegatae* qui étaient forts par l'intelligence. Ainsi, ces objets se répartissaient sur les trois fonctions religieuse, guerrière et économique. Dans l'épopée narte que Gorges Dumézil considère comme « l'épopée du peuple alain[4] », un seul village situé sur une montagne symbolise toute la société. Il est divisé en trois quartiers, occupés chacun par une des trois familles. Les *Aehsaertaeggatae* sont en haut (Nartes-le-Haut), les *Boratae* en bas (Nartes-le-Bas) et les *Alaegatae* à mi-flanc (Nartes-du-Milieu[5]). Par conséquent, les héros les plus illustres des Ossètes sont chacun les représentants d'une fonction. D'après les informations d'Hérodote, les objets d'or des Scythes donnaient lieu chaque année à de grandes cérémonies :

[1] Bodb signifiant « corneille » est le nom de la déesse de la guerre, nommée aussi Morrigu ou Morrigan. Elle apparaît fréquemment dans les récits épiques ou mythologiques. Bodb est en outre le nom de l'un des fils du Dagda. Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 369.
[2] *Op. cit.*, pp. 312-313.
[3] Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, p. 3.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 481.
[5] *Op. cit.*, pp. 485-486.

> Cet or sacré, les rois le conservent avec le plus grand soin. Ils offrent en son honneur, chaque année, de grands sacrifices propitiatoires. Si celui qui garde l'or sacré en plein air pendant la fête s'endort, les Scythes disent qu'il ne passera pas l'année ; aussi, pour le dédommager, lui-donne-t-on toutes les terres dont il peut faire le tour à cheval en une seule journée[1].

Georges Dumézil souligne que les Ossètes se représentent les héros des anciens temps à la fois comme des êtres surnaturels — l'un (Soslan) est né de la pierre, tel autre (Batraz) a un corps d'acier et se retire au ciel entre ses exploits — et comme des montagnards dans leur style qui « auraient gardé certains traits scythiques que leurs descendants ont perdus[2]. » Pour ces peuples, Batraz (avatar certain de l'Arès scythique et Mithra iranien) serait aussi l'avatar probable de la Bodb celtique qui est le possesseur de la flèche sacrée et d'une épée merveilleuse inséparable de lui. Et à l'instar du héros solaire Lug, Soslan est aussi en possession de la lance sacrée.

Une légende narte raconte comment Batraz après avoir subi les trois épreuves imposées par les « vieillard-juges » devient le possesseur définitif des trois trésors des ancêtres, donc le chef des Nartes. Le récit du « Meilleur des Nartes[3] » raconte que les vieux de l'assemblée Narte tiennent conseil sur l'état du peuple. Trois d'entre eux, successivement, gémissent sur sa décadence, sur la corruption des mœurs. L'un des vieux dit : « Les Nartes étaient vraiment les Nartes, le ciel n'osait pas tonner au-dessus d'eux, quand ils savaient mourir pour leur peuple et qu'ils étaient capable, tous, de se maîtriser. Les Nartes étaient vraiment les Nartes quand il ne sortait de leur bouche que la vérité. » L'autre ajoute : « La gloire des Nartes retentissait au loin, aussi longtemps qu'ils ont su mettre un frein à leur gloutonnerie et se garder de l'ivresse ; aussi longtemps qu'ils n'ont pas versé, comme ceux d'aujourd'hui, la sanie de leurs morts sur leurs mets et sur leurs boissons, et que, dans le dérèglement de leurs banquets, ils n'ont pas perdu leur pudeur, brisé leur intelligence et leur vaillance. » Et le troisième dit : « Nos hommes ont été des hommes aussi longtemps que les jeunes ont respecté et honoré les anciens, aussi longtemps qu'à régné entre eux la concorde et que personne n'eût risqué son honneur dans une amourette[4]. »

Dans ce texte, la première lamentation évoque en effet le temps héroïque des Nartes, donc la fonction guerrière. Dans la deuxième est évoqué le temps où les guerriers au cours des festins sacrés en l'honneur des dieux savaient mettre un frein à leur gloutonnerie et se garder

[1] Cité par Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 475.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 11.
[3] *Op. cit.*, pp. 218-223.
[4] Les citations sont tirées de Georges Dumézil, *op. cit.*, pp. 218-219.

de l'ivresse, ou allusion à la première fonction. Dans la troisième est évoquée la disparition de tout principe dans le domaine sexuel. Georges Dumézil souligne que la volupté ou la femme en tant que moyen et maîtresse de plaisir, est un autre aspect de la troisième fonction[1]. En analysant le texte le savant en conclut :

> Étant donné la suite du récit, on peut penser, rétrospectivement, que ces trois gémissements doivent concerner l'un, les fautes contre l'héroïsme ; le second, la goinfrerie dans les fêtes ; le troisième, la disparition de toute réserve en matière sexuelle. Et, en effet, chacune de ces trois caractéristiques figure bien, respectivement, dans chacun des trois petits discours, et dans cet ordre[2].

Les vieillards Nartes décident donc de faire un concours entre les jeunes Nartes afin de choisir les trois plus illustres parmi eux pour leur confier l'un des « trois morceaux de drap, précieux trésors héritiers des ancêtres ». Chacun de ces trois morceaux de drap précieux est le représentant de l'intelligence, de la bravoure et des bonnes manières. Georges Dumézil précise que « si ces objets, dans leur apparence extérieure, sont trois doublets apparemment indiscernables et sans valeur proprement symbolique, les conditions d'attribution de chacun se réfèrent clairement à l'une des trois fonctions[3]. »

Or, plusieurs héros Nartes se vantent sur le sujet mais Haemyts prétend que nul Narte n'est plus digne de les avoir que son fils. Alors les Nartes décident d'éprouver les vertus de Batraz. Cet examen se fait en trois temps : une épreuve de « bravoure intelligente », une de « bonne tenue au banquet-fête » et une de « morale sexuelle ». Et finalement parmi tous les prétendants, Batraz, le héros d'acier, le fils du vieux Haemyts est le seul qui ose affronter les épreuves. Convaincus des qualités viriles de Batraz, les vieillards-juges lui attribuent les trois trésors des ancêtres. Gorges Dumézil écrit :

> Ainsi, ce récit conservé par les derniers descendants des « Iraniens d'Europe » paraît bien prolonger, sinon la tradition même attestée par Hérodote, du moins une variante toute voisine, qui expliquait elle aussi comment un héros éminent était entré en possession de trois « trésors », rattachés chacun à l'une des trois fonctions indo-iraniennes[4].

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 519.
[2] Georges Dumézil, « Les Trois trésors des ancêtres dans l'épopée Narte », p. 145.
[3] Art. cit., pp. 144-145.
[4] Art. cit., p. 149.

Il convient de noter que, certains traits singuliers de Batraz sont analogiques à ceux du roi Arthur. Cependant, la troisième épreuve de Batraz sur la morale sexuelle rapproche le héros narte du roi Marc. Il s'agit de l'épisode dans lequel Marc surprend les amants endormis dans la forêt du Morrois. Par ailleurs, l'épisode de l'épreuve de la bravoure de Batraz et celui de son enfance ont des analogies surprenantes avec le récit de l'enfance et de l'initiation de Cuchulainn conservé dans *La Razzia des vaches de Cooley*[1]. Et Cuchulainn lui aussi a plusieurs traits identiques avec Rostam, le héros du *Châh-Nâmeh.*

Or, concernant l'épreuve de Batraz sur la morale sexuelle, le récit narte raconte qu'un jour que Batraz était absent de chez lui, les Nartes introduisent son bouvier auprès de sa femme. Lorsqu'il rentre, il les trouve endormis dans sa chambre, la main du bouvier sous la tête de la femme. Il ne les réveille pas, mais retire la main du bouvier et met celle de sa femme sous la tête du bouvier. Puis il « retourne dans la cour, il s'étend sur sa houppelande, avec sa selle pour oreiller, et ne bouge plus jusqu'au lever du soleil[2] » et les vieillards-juges honorent ainsi sa maîtrise de soi. Comme l'indique Georges Dumézil, dans cette légende, la matière des développements successifs se distribue sur les trois fonctions où la primauté de Batraz est, dans chaque cas, assurée par une utilisation *sage*, *raisonnable*, de cette matière :

---

[1] D'après ce vieux texte, Cuchulainn, le neveu du roi d'Ulster, Conchobar, entend un jour de son maître, le druide Cathba, que si un petit enfant prend ses armes aujourd'hui, il sera brillant et célèbre mais aura la vie courte et mourra bientôt. Cuchulainn demande à son oncle des armes et un char, il va vers le château des trois fils de Nechta, les pires ennemis du royaume d'Ulster. Il décapite ces trois héros réputés invincibles. Mais cet exploit l'échauffe à tel point qu'une sorcière prévient le roi que si on ne prend pas certaines précautions, Cuchulainn va peut-être massacrer tous les guerriers d'Ulster. Le héros revient au pays, mais il est dans un effrayant et dangereux état de fureur mystique né du combat. Le roi décide donc d'envoyer devant le héros un grand nombre de femmes nues qui lui montrent leur nudité et leur pudeur. Lorsque Cuchulainn détourne les yeux, les Ulates réussissent à le saisir et pour calmer sa colère on lui apporte trois cuves d'eau froide. La chaleur de son corps fait éclater la première cuve, dans la seconde cuve, provoque des bouillons gros comme le poing et finalement dans la troisième sa colère diminue. On lui met ensuite « un manteau vert sur lui avec une broche d'argent, une chemise tissé d'or sur lui, et le jeune garçon fut porté entre les jambes de Conchobar, et le roi se mit à caresser sa [blonde] chevelure rasée. » Voir Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, pp. 85-102. D'après Georges Dumézil, Cuchulainn « dorénavant, il gardera en réserve, pour le ranimer dans les besoins des combats et sans péril pour les siens, ce don de fureur qui le rend invincible et qui est le précieux résultat de son initiation. » *Heur et malheur du guerrier*, p. 23. Le savant retrouve aussi le thème de l'échauffement du héros dans la légende de Batraz. En effet, la naissance de Batraz est merveilleuse. Sa mère Satana est une fée-magicienne du type de Mélusine. Elle est donc l'objet de ce que les folkloristes appellent une interdiction mélusinienne. Satana a un manteau-carapace qu'elle doit toujours revêtir quand elle se trouve exposée au soleil. Mais, à cause d'inattention de son époux, Syrdon connu comme le fléau des Nartes, découvre le secret de Satana et viole cette interdiction. Satana qui est enceinte, doit donc retourner chez des génies fluviaux. Mais, avant de partir elle crache dans le dos de son mari, où se forme un abcès : c'est l'embryon qu'elle transfère dans le corps du père. « L'abcès grossit. Satana compte les mois, et quand les délais physiologiques sont révolus, elle fait monter le parturient au sommet d'une tour de sept étages au pied de laquelle sept chaudrons d'eau ont été disposés. Une incision, — et un enfant d'acier brûlant sort en trombe de l'abcès, se précipite du haut de la tour et, rebondissant de chaudron en chaudron, ne se refroidit que dans la septième eau. » Voir Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, pp. 599-600. Comme l'indique Mircea Eliade, ce thème fortement folklorisé survit encore dans la poésie populaire roumaine : « Românas, garçon de douze ans, retournant chez ses frères après avoir massacré seize mille Tatars, s'écrie que son cheval s'est « échauffé », ses yeux sont troublés et il a peur de reprendre le massacre parmi les siens. » *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 191.

[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 220.

> Batraz se contrôle, et c'est ce qui lui est demandé par les conditions mêmes de l'exercice. Contre cent adversaires, il ne doit pas seulement être brave, mais brave avec intelligence, *aed-zond* ; dans les festins, il doit modérer son appétit ; envers la femme qui le trompe, il doit dominer sa réaction de mâle. Dans les trois cas, ce qui est exigé et récompensé, c'est l'*intelligence* permettant la maîtrise de soi ; c'est en dernière analyse, et non pas seulement pour l'épreuve guerrière, mais pour toutes, le *zond* [qualité essentielle du chef des *Alaegatae*[1]].

On lit dans la version de Béroul qu'un jour, le forestier du roi Marc aperçoit les amants endormis dans une loge de feuillage. Il se précipite donc à la cour pour prévenir le roi. Béroul ainsi décrit la scène :

> Oez com il se sont couchiez :
> Desoz le col Tristran a mis
> Son braz, et l'autre, ce m'est vis,
> Li out par dedsus geté ;
> Estroitement l'ot acolé,
> Et il la rot de ses braz çainte.
> Lor amistié ne fu pas fainte.
> Les bouches furent pres asises,
> Et neporquant si ot devises
> Que n'esenbloient pas ensenble.
> Vent ne cort ne fuelle ne trenble.
> Uns rais decent desor la face
> Yseut, que plus reluist que glace.
> Eisi s'endorment li amant,
> Ne pensent mal ne tant ne quant.
> N'avoit qu'eus deus en cel païs ;
> Quar Governal, ce m'est avis,
> S'en ert alez o le destrier. (vv. 1816-1833)

> Écoutez comment ils se sont couchés ! Elle glissa un bras sous la nuque de Tristan et l'autre, je pense, elle le posa sur lui. Elle le tenait serré contre elle et lui aussi l'entourait de ses bras. Leur affection ne se dissimulait pas. Leurs bouches se touchaient presque, mais il y avait toutefois un espace entre elles, de sorte qu'elles ne se rejoignaient pas. Pas un souffle de vent, pas un frémissement de feuille. Un rayon de soleil tombait sur le visage d'Yseut, plus éclatant que la glace. C'est ainsi que s'endorment les amants ; ils ne pensent pas à mal. Ils sont tous les deux seuls à cet endroit car Gouvernal, il me semble, était parti à cheval chez le forestier, à l'autre bout de la forêt.

Furieux, Marc pénètre dans la loge de feuillage, lève l'épée pour les frapper, mais sa colère s'apaise lorsqu'il aperçoit l'épée nue de Tristan entre les deux corps. Il se dit :

> Corage avoie d'eus ocire :
> Nes tocherai, retrairai m'ire.

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 521.

De fole amor corage n'ont.
N'en ferrai nul. Endormi sont :
Se par moi eirent atouchié ;
Trop par feroie grant pechié ; (vv. 2011-2016)

J'avais l'intention de les tuer, je ne les toucherai pas. Je refrénerai ma colère. Ils n'ont aucun désir d'amour fou. Je ne frapperai ni l'un ni l'autre. Ils sont endormis. Si je les touchais, je commettrais une grave erreur.

Alors, après avoir éprouvé un court conflit intérieur, Marc, croyant que cette barrière est un signe de chasteté, les épargne. Sans les réveiller, il décide de leur laisser des signes afin qu'ils sachent avec certitude qu'il pouvait les tuer, mais qu'il a eu pitié d'eux. Il retire donc l'anneau d'Iseut de son doigt et met le sien à la place. Il protège le visage d'Iseut du soleil avec les gants de verre apportés d'Irlande qu'il a sur lui. « Uns ganz de voirre ai je o moi » (v. 2032). Il ôte doucement l'épée de Tristan et dépose la sienne à la place et sort de la loge (vv. 2039-2052). Selon d'autres versions, les amants se trouvent dans une grotte et Marc pose les gants à côté du visage d'Iseut. « Son geste ne vise donc pas à la protéger du soleil[1]. »

En effet on pourrait facilement trouver dans cette scène un vague souvenir du récit narte que Béroul a probablement emprunté, ou bien, qu'il a gardé en mémoire. Béroul décrit d'abord que ce jour-là, Iseut et Tristan, par un heureux hasard, n'étaient pas nus :

Sa chemise out Yseut vestue
(Se ele fust icel jor nue,
Mervelles lor fust meschoiet),
Et Tristan ses braies ravoit. (vv. 1807-1810)

Yseut portait sa chemise (si elle avait été nue ce jour-là, une horrible aventure leur serait arrivée). Tristan, lui, portait ses braies.

Puis, il met accent sur le fait que les amants ne pensaient pas à mal. Ce paradoxe évoque en fait une autre version de la légende narte. Dans la version tcherkesse du récit, les vieux, pour choisir le prince du pays, demandent à la femme du héros de se coucher une nuit avec le voisin qui est en plus comme un frère pour le héros. La femme refuse d'abord de se prêter à une mise en scène « indigne » de son mari, « puis pour être utile au pays », elle accepte et leur dit : « Pour le service du pays, je n'épargnerais pas même ma vie[2]. »

D'après Philippe Walter, certains médiévistes interprètent l'acte de Marc comme un signe de réconciliation avec la reine ou Tristan. Ils ont l'idée que Marc par ces signes indique

[1] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les Poèmes français. La saga norroise*, p. 117.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 527.

qu'il « reprend possession d'Iseut et qu'il est prêt à la rétablir dans son rôle d'épouse et de reine[1]. » Françoise Barteau écrit :

> Il nous suffit de remarquer pour le moment que Marc tente d'être un grand roi et un digne serviteur de Dieu en offrant aux coupables une possibilité de rachat — symbolisée par la substitution des anneaux et des épées qui rappellent à Iseut la force de la loi conjugale, à Tristan la force des liens vassaliques[2].

Anne Berthelot voit également en l'épée substituée, le signe visible de la relation féodale entre le suzerain et son vassal :

> En effectuant l'échange, Marc veut signifier un renouvellement de l'hommage féodal, resserrer le lien avec son neveu. Mais son geste peut être interprété comme une confiscation, une condamnation effective de Tristan à l'exil et à l'exclusion de l'univers chevaleresque, et le fait qu'il laisse sa propre épée peut être lu comme une menace[3].

Mais, par l'intervention des trois objets symboliques, le lecteur est fort probablement dans un contexte mythique. Si dans l'épopée narte, Batraz renverse le rapport des mains et des têtes et reste jusqu'au lever du soleil dans la cour pour montrer sa présence, Marc fait la même chose en substituant des objets. En effet dans le contexte mythique indo-européen, l'anneau étant comme le symbole d'une union, désignerait la troisième fonction, l'épée la deuxième et les « ganz de voirre » pourrait faire allusion à l'aspect magique de la souveraineté, c'est-à-dire à la première fonction. Par ailleurs, Béroul précise qu'il était un jour de l'été : « Li chauz fu granz, qui molt les grive » (v. 1994), donc Marc n'avait pas besoin d'avoir sur lui des gants « garnis d'hermine blanche » dans une telle canicule. Concernant l'énigme des gants de verre, Anne Berthelot écrit :

> Plutôt que de lire dans cette formule une erreur du scribe pour « de vair », on peut peut-être y voir une allusion obscure à un substrat mythique désormais incompris du romancier du XIIe siècle, et liée à la puissance magique que détiennent la reine d'Irlande et sa fille Yseut[4].

[1] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les Poèmes français. La saga norroise*, p. 117.
[2] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 77.
[3] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 39.
[4] Anne Berthelot, *Tristan et Yseut, Béroul, Thomas*, p. 39.

Pour analyser le sens symbolique des objets trifonctionnels dans une ambiance spécifiquement européenne, il serait utile de représenter brièvement le contenu de la légende germanique. La légende dont le texte intégral figure dans *Mythe et Épopée I. II. III*, (pp. 625-626) raconte qu'un soir, la comtesse de Brannenburg, triste d'être sans postérité, aperçoit dans sa chambre une multitude de petites figures d'environ cinq pouces de haut qui dansaient. Un pygmée se détache du groupe et lui dit qu'ils vont cuire du pain et autant qu'elle en mange, autant elle aura d'enfants. La comtesse prend trois pains et donne donc la naissance de trois fils. Les pygmées fabriquent ensuite trois verre et expliquent : « Quand tes fils auront vingt et un ans, donne un de ces verres à chacun d'eux. Celui qui saura conserver le sien intact verra prospérer sa famille ; il aura enfants et fortune. Un sort contraire attend celui qui cassera son flacon. »

Le moment venu, les trois frères reçoivent chacun son verre. Mais tous les trois voudraient épouser leur cousine Arnésie. Celle-ci leur fixe un délai à une année et comme condition que chacun d'eux ait conservé son verre. Puis elle dit à Hubert : « Prenez garde à vos goûts de ferrailleur ! N'ayez pas toujours l'épée à la main ! Fuyez combats et discussion ! » Elle dit aussi à Christian : « Vous aimez trop la table et le vin ! Prenez garde à l'intempérance ! » Mais elle n'adresse aucun reproche au dernier des fils qui s'appelle Hamilcar.

Hubert le belliqueux se bat en duel et l'épée de son adversaire brise le verre en éclats. Christian, le bon vivant, prend part à un banquet et brise son verre dans l'ivresse et l'orgie. Mais, Hamilcar dépose son flacon dans la chapelle du manoir et prie chaque jour que sa vertu soit moins fragile que ce verre. Le récit raconte ensuite qu'Arnésie se marie avec Hamilcar qui « avait su conserver son verre ». Selon la prédiction du pygmée, les deux frères aînés ne perpétuèrent point leur race, mais Hamilcar fut la souche heureuse d'une foule de nobles descendants.

Une variante de cette légende, où la valeur fonctionnelle n'est pas soulignée par l'objet, mais par le symbolisme des couleurs, subsiste encore dans une légende saxonne. Le thème général est assez voisin. Une rencontre du héros avec des êtres et des objets surnaturels est à l'origine d'un don qui se trouve caractérisé fonctionnellement. La légende raconte :

> Un paysan va vendre du bois à la ville. Il rencontre un vieillard vêtu de gris qui lui conseille de ne pas vendre sa marchandise plus cher qu'un kreutzer. L'homme obéit et finit par céder son bois à un bourgeois qui veut lui donner en plus une pinte de vin. Mais le vin qu'on tire est d'abord troublé, puis rouge sang, enfin jaune d'or et très épais. On le verse dans le sac du

> paysan qui, sur le chemin du retour, rencontre de nouveau le vieillard vêtu de gris. Celui-ci lui explique que le vin trouble annonce sept années de famine, le rouge sept années de guerre, et que le jaune fera son bonheur. Rentré chez lui, l'homme découvre que le vin qui a été versé dans son sac s'est transformé en pièces d'or[1].

En effet, les diverses modalités de la légende du « meilleur des Nartes », ainsi que les trois objets du roman de *Tristan*, racontent implicitement comment chacun des personnages s'intègre comme un être élu ou comme un héros dans la société indo-européenne. Georges Dumézil souligne que Platon décrit le « choix des gouvernants » dans un développement qui fait penser aux épreuves de Batraz. Platon fait allusion à une expression triple « le vol, l'ensorcellement, la violence ». Chez lui, à chacun de ces objectifs correspond un entraînement consistant en des épreuves qui manifestent le plus apte, « le meilleur », comme le dit la légende narte. Voici le texte de Platon :

> Il faut les mettre en concurrence et les observer : comme on conduit les poulains au milieu des bruits et des vacarmes pour voir s'ils sont peureux, il faut les placer, pendant leur jeunesse, dans des situations effrayantes, puis, à l'inverse, les rejeter dans les plaisirs, en les éprouvant avec plus de soin que l'or dans le feu, pour voir si [le candidat] résiste à l'enchantement, s'il se conduit avec décence en toute chose, s'il est bon gardien de lui-même […]. Celui qui aura subi régulièrement les épreuves comme enfant, comme jeune homme et comme homme et en sera sorti intact, c'est celui-là qu'il faut établir chef et gardien de l'Etat. On lui donnera des honneurs pendant sa vie et, après sa mort, il recevra en récompense le tombeau et les monuments les plus magnifiques. Mais celui qui n'est pas tel, il faut l'exclure. Voilà défini en gros, sans entrer dans les détails ce que doit être le choix et l'établissement des chefs et des gardiens[2].

De ce point de vue, en échangeant des objets, Marc jugerait Tristan plus digne que lui pour la souveraineté. Cette hypothèse trouverait une confirmation dans le fait que Marc, surpris par la scène, hésite d'abord à tuer les amants et se reproche ensuite de ne pas avoir eu de lucidité :

> Ci sont el bois, bien a lonc tens.
> Bien puis croire, se je ai sens,
> Se il s'amasent folement,

[1] Cité par Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 627.
[2] Cité par Georges Dumézil, *op. cit*., p. 523.

Ja n'i eüsent vestement,
Entrë eus n'eüst espee,
Autrement fust cest'asenblee. (vv. 2005-2010)

Ils sont dans ce bois depuis bien longtemps. Je puis bien croire, si j'ai un peu de bon sens, que s'ils s'aimaient à la folie, ils ne seraient pas vêtus, il n'y aurait pas d'épée entre eux et ils se seraient disposés d'une autre manière.

En effet, la scène de l'« abri de feuillage », même arrangée par un heureux hasard, et l'apparition des trois objets symboliques, met en évidence, au moins au regard de Marc, la supériorité de Tristan. Mais pourquoi ce héros digne d'être admiré ou récompensé noblement ne met-il pas ses pieds sur le trône ? Quelles sont les fautes de Tristan qui l'éloignent de plus en plus d'une fin victorieuse destinée souvent à un héros du type indo-européen ?

D'un point de vue plus général, toutes ces légendes seraient la folklorisation d'une légende cosmogonique déjà présente chez les Scythes. Dans ce mythe, le fils cadet de Targitaos, à l'exclusion de ses frères aînés, acquiert des « trésors fonctionnels ». Comme l'interprète Georges Dumézil, c'est l'or sacré des Scythes qui élimine les deux premiers prétendants au profit du troisième. Ainsi, ce n'est pas le héros qui choisit sa fonction, mais c'est la fonction qui choisit son héros[1].

Or, les variantes d'une collection d'objets, soit du point de vue symbolique, soit du point de vue des frères dont le troisième emporte des objets, construisant la structure tripartite de la société indo-européenne, fournit également l'armature de maintes légendes. La suite de la tradition scythique consignée par Hérodote raconte que Kolaxaïs partage son royaume, la Scythie, entre ses trois fils dont chacun reçoit sa part, mais les objets d'or ou les talismans fonctionnels sont conservés dans le royaume central qui est le plus grand et appartenait à son fils cadet, c'est-à-dire le roi des Scythes royaux[2].

Ce partage et sa valeur géographique rappelle également la légende avestique de Feridoun et ses trois fils que Ferdowsi narre à son tour dans son *Châh-Nâmeh*, et celle d'Aymeri de Narbonne et de ses sept fils raconté dans *Le Cycle des Narbonnais*. Cette épopée médiévale, à travers une vingtaine de chansons de geste raconte les heurs et malheurs d'Aymeri de Narbonne et de ses fils. Le comte Aymeri envoie six de ses fils au-delà des frontières en fixant à chacun sa destination : les trois aînés iront ensemble au nord, des trois cadets, l'un devra s'installer à l'ouest, un autre au sud et le troisième à l'est. Ainsi, Aymeri ne

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 628.
[2] *Op. cit.*, p. 477.

garde près de lui que le plus jeune comme héritier de ses terres et de son titre après lui[1]. Georges Dumézil écrit :

> Nous sommes donc assurés que, comme leurs frères de l'Iran et leurs cousins de l'Inde, les Scythes professaient une philosophie politique où les trois fonctions et leur heureux ajustement sous le contrôle du roi jouaient un rôle éminent[2].

À part des récits légendaires et des informations apportées par des historiens gréco-romains sur les « iraniens extérieurs » (les Scythes), une série de passages du *Châh-Nâmeh* qui peignent la vie de la cour à diverses époques (mythique et historique) donnent aussi une idée précise des trois fonctions et le rôle initial d'un roi. Ferdowsi décrit ainsi l'assemblée de la cour de Khosrow Parviz le roi sassanide, à l'occasion du *Naurouze* (le Nouvel An iranien) :

> Au Naurouze, lorsque le roi montait sur le trône, il avait auprès de lui son Môbad fortuné ; plus bas que le Môbad étaient rangés les grands, les chefs et les intendants de l'armée ; au-dessous des grands était l'ordre des marchands, et l'on y plaçait tous les gens de métier ; encore plus bas se trouvaient les pauvres qui gagnaient leur vie par le travail des mains ; plus bas encore, étaient beaucoup d'estropiés qu'on avait déposés devant la porte du palais[3].

Il convient de noter que concernant les quatre couches de la société, la version de Béroul, dans deux épisodes, en donne une image assez visible. Il s'agit de la grande fête organisée à l'occasion du retour d'Iseut en Cornouailles, et celui de livrer la reine au bûcher. Pour la grande fête, où toute la cité était « décorée de brocarts », Béroul écrit :

> Ore chevauchent li baron
> Vers la cité tot a bandon.
> Tote la gent ist de la vile,
> Et furent plus de quatre mile,
> Qu'omes que femes que enfanz ;
> […]
> Li saint par la cité sonoient.
> […]
> Tot contremont, par la chaucie,
> Si vont au mostier saint sanson.
> La roïne et tuit li baron
> En sont trestuit ensenble alé.

[1] Voir Joël H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale. Structure trifonctionnelles et mythes Indo-européens dans le Cycle des narbonnais*, pp. 40-41.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 476.
[3] Cité par Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, pp. 199-200.

Evesque, clerc, moine et abé
Encontre lié sont tuit issu,
D'aubes, de chapes revestu ;
Et la roïne est descendue,
D'une porpre inde fu vestue.
L'evesque l'a par la main prise,
Si l'a dedenz le mostier mise ;
Tot droit la meinent a l'auter. (vv. 2956-2983)

À présent, les barons chevauchent vers la cité au petit trot. Tous les habitants sortent de la ville ; ils sont plus de quatre mille, hommes, femmes et enfants. […]. Les cloches sonnent dans toute la cité. […]. Ils remontent la chaussée vers l'église Saint-Samson. La reine et les barons s'y rendent tous ensemble. Evêque, clercs, moines et abbés sortirent tous à sa rencontre, vêtus d'aubes et de chapes. La reine descendait de cheval ; elle portait une robe de pourpre foncée. L'évêque la prit par la main et la conduisit dans l'église. On la mena directement à l'autel.

Et dans l'épisode du bûcher, Béroul fait allusion aux estropiés de la Cornouailles, qui, munis de leurs béquilles et de leurs bâtons, sont venus assister au jugement d'Iseut (vv. 1156-1162).

En somme, sur le plan mythique, comme le montrent tous les récits légendaires du monde indo-européen, l'idéologie trifonctionnelle, en se focalisant sur un système politico-religieux, se cristallise sous le contrôle d'un « roi » éminent. Mais d'où vient le modèle exemplaire d'un tel roi ?

a. Traits caractéristiques du roi-héros indo-européen

Tout au long du Moyen Âge, la vieille structure trifonctionnelle des Indo-européens a subsisté et a survécu non seulement dans le système féodal de la société, mais aussi dans ses récits légendaires. Dans tous ces récits, le roi, souvent le héros de la communauté, est un personnage habituellement humain, mais sacré. Il accède grâce à ses actes héroïques, à la magistrature suprême sur le groupe par une forme d'élection divine. Comme l'indique Geo Widengren, le roi iranien sortait de la classe des guerriers dont la couleur était le rouge. Et le sacerdoce du roi se manifestait par son habillement en blanc. Cela veut dire que le roi est à la fois prêtre et guerrier. D'après les informations de Curtius Rufus : « Le Grand Roi achéménide portait une tunique pourpre à entre-deux blanc, et sa coiffure également était pourpre à bandes blanches[1]. » Pour les Iraniens, le roi était une image terrestre de Dieu. L'affirmation de cette idée se trouve chez Plutarque où le roi Artaban lui dit : « La meilleure de nos nombreuses et bonnes coutumes est que nous honorons le roi, et que nous nous inclinons devant lui, en tant qu'image du dieu qui sauve l'univers[2]. »

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 179.
[2] *Op. cit.*, p. 178.

On lit dans le Deutéronome que « le Roi est le Roi, oint du Seigneur, mais gare à lui s'il ne respect pas la Loi divine, qui lui est supérieure ! Le roi n'est que le gardien de la loi, il n'en est pas la source. Sa légitimité vient de Dieu, à condition qu'il sache la conserver[1]. » Ainsi, « par la loi qui lui vient de Dieu » (Béroul, v. 3104), le roi perd du coup le statut habituel de l'être pour revêtir un nouvel habit avec sa nouvelle fonction. Une fois choisi selon un processus souvent mythique, le roi est investi d'un pouvoir en quelque sorte magico-religieux (presbytéral) et devient l'intercesseur entre les hommes qui dépendent politiquement de lui et le monde des dieux. Jacques Ribard écrit :

> Les rois sont, de par leur titre et leur fonction, participants de la royauté suprême, celle de Dieu. Et ce n'est peut-être pas un hasard si le roman [de *Tristan*] s'ouvre sur l'invocation d'Iseut « por Deu le roi ! » (Béroul, v. 5) et se referme sur celle de Tristan : « Ha ! Dex, vrai roi… » (v. 4463). Les rois de ce monde sont l'image, la pâle image, mais l'image tout de même, du *roi celestïen* évoqué tout à l'heure — comme le souligne d'ailleurs Marc lui-même quand il n'hésite pas à faire référence à « la loi qu'il tient de Deu, » (v. 3104). Les rois sont à cette époque, dans le roman comme dans la société, des figures de Dieu[2].

Un roi sacré, à la différence d'un chef de tribu qui ne l'est pas, est donc un modèle de vertu qui doit exercer son pouvoir à la satisfaction de son peuple. Il doit, avant tout, lui apporter le bonheur et la richesse. Dans l'imaginaire médiéval iranien, le roi est généralement inséparable de la religion orthodoxe. Le roi sassanide, Ardéchir Pâpakân, dit à son fils :

> Sache, ô mon fils, que la religion et la royauté sont deux sœurs [« frères » dans le texte], qui ne peuvent exister l'une sans l'autre. Car la religion est le fondement, et la royauté est la protectrice. Et ce qui ne repose pas sur un fondement solide s'écoule, et ce qui n'est pas protégé périt[3].

On retrouve presque la même idée structurant l'imaginaire médiéval occidental à travers du *Livres des Conquêtes*. Cette source principale, comme étant le conservatoire des légendes celtiques, raconte l'histoire de l'humanité depuis la Genèse jusqu'aux rois du haut Moyen Âge et « plagie fréquemment l'Ancien Testament[4] ». Ce livre, comme l'indique André

[1] Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, pp. 65-66.
[2] Jacques Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, pp. 53-54.
[3] Cité par Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 92.
[4] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, p. 118.

Akoun, après les monotones chronologiques bibliques, relate l'histoire des cinq races et cinq rois qui ont occupé l'Irlande avant les Gaëls :

> La première occupante de l'Irlande, Cessair[1] (« grêle »), n'est pas incluse dans ce dénombrement : arrivée seulement quarante jours avant le déluge, avec cinquante femmes et trois hommes, elle n'a pas eu le temps de faire souche, mais elle était fille de Bith (« monde »), lui-même fils de Noé[2].

La royauté hiérarchique de l'ancienne société irlandaise, telle qu'elle ressort des textes mythiques, la rapprocherait plutôt de celle du monde indo-iranien que de celle de Rome. La société primitive irlandaise, fondée par *Tuatha Dé Danann* et gouvernée par l'illustre roi, Nuada, suit en fait le même modèle indo-iranien. Comme le souligne Georges Dumézil, les textes religieux et épiques des Indo-iraniens sont les conservatoires de représentations que les plus vieux Arya avaient apportées avec eux du Nord-Ouest et qui avaient survécu dans les milieux autres que ceux qui ont produit les hymnaires et les traités rituels. Et malgré l'évolution de la société, de la religion, de la mythologie même, les fossiles préservés se présentent toujours avec leur forme et leur valeur primitives[3].

Or, ce type de roi-prêtre, qui est soit l'incarnation d'un roi de la Bible, soit celle d'un roi de la mythologie indo-européenne, est beaucoup moins investi d'un pouvoir politique que d'une vertu de sacralisation de la société qu'il gère. Il est souvent réputé faire des miracles à l'instar de Moïse, de Jésus, de Yima (Djamchîd) ou de Charlemagne. Cependant, ces prestiges mystiques attachés à la royauté n'apparaissent guère dans les romans de *Tristan* et celui de *Wîs et Râmîn* lorsqu'il s'agit du roi Marc ou de Maubad.

b. Prototype du roi indo-européen

Sur le prestige et les devoirs du roi, la littérature persane est l'héritière d'un brillant texte qui nous est parvenu du IXe siècle : *Le Qâbous-Nâmeh*. Ce livre a été écrit sous forme de testament par Qâbous (arabisé de Key Câvous) à son fils Guilan Châh, le roi iranien des provinces de Gorgân et de Guilan. L'un des principaux attraits de ce livre consiste en un

[1] Cesair ou Cessair est le nom de la femme légendaire qui, selon les annales occupa l'Irlande pendant cinquante jours avant le déluge. Les généalogies en font une descendante de Noé. Le nom signifie « grêle » ou « averse ». Elle est l'ancêtre de toutes les races mythiques qui ont occupé l'île. Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 373.
[2] André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, p. 118.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. II. III*, p. 678.

grand nombre d'anecdotes, dans lesquelles Qâbous lui-même est le plus souvent un des principaux acteurs. Dans le chapitre XLI, le roi conseille son fils :

> Si tu es appelé un jour à régner, […]. Examine toute affaire avec l'œil de la justice, de manière à discerner le droit de l'iniquité, le souverain qui ne tient pas l'œil de la justice constamment ouvert perd bientôt la notion du juste et de l'injuste. Parle peu, mais ne parle jamais que selon la vérité. Ris rarement afin que tes serviteurs ne s'écartent pas des bornes du respect ; […]. N'accorde des faveurs qu'à ceux qui en sont dignes. Aie l'extérieur imposant afin de ne pas être ridiculisé par les troupes et par le peuple. Sois fidèle à tes promesses et observe scrupuleusement tes traités, sois clément envers tes sujets mais impitoyable pour les méchants. Récompense les bons, mais sois en même temps sévère, surtout à l'égard de ton vizir, à qui, sans aucun doute, tu ne te livreras pas entièrement et à l'opinion duquel tu ne te réfèreras pas tout d'abord[1].

Ce texte offre un modèle exemplaire de royauté. Il montre clairement que le roi de la société féodale de l'Iran devait être avant tout un souverain juste. Un souverain à la fois « clément » et « impitoyable » qui, à l'instar des dieux, pouvait récompenser ses sujets ou châtier les méchants selon sa justice. Les mêmes conseils se trouvent dans *Le Râmâyana,* où le père de Râma, lui dit :

> Mon fils ; la nature t'a fait modeste et même vertueux ; mais ces vertus n'empêcheront point ma tendresse de te dire ce qu'elle sait d'utile pour toi. Avance-toi plus encore dans la modestie ; tiens continuellement domptés les organes des sens, et fuis toujours les vices, qui naissent de l'amour et de la colère. Jette les yeux sur la Cause première, et que sans cesse ton âme […] se montre dans la défense de tes sujets. D'abord, sois dévoué au bien, exempt d'orgueil, escorté sans cesse de tes vertus ; ensuite, protège ces peuples, mon fils, comme s'ils étaient eux-mêmes les fils nés de ta propre chair. Noble enfant de Raghou, examine d'un œil vigilant tes soldats, tes conseillers, tes éléphants, tes chevaux et tes finances, l'ami et l'ennemi, les intermédiaires et les rois neutres. Lorsqu'un roi gouverne de telle sorte la terre, que ses peuples heureux lui sont inébranlablement dévoués, ses amis en ressentent une joie égale à cette allégresse des Immortels, devenus enfin les heureux possesseurs de la divine ambroisie. Impose le frein à ton âme, et sache, mon fils, te conduire ainsi[2] !

[1] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh,* Amédée Querry, *Le Cabous Namè*, p. 400.
[2] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome 1, p. 97.

Or, Gorgâni écrit qu'un roi, étant supérieurs à tous, doit être avant tout un monarque sage qui « parle en fonction de la justice ; et toujours auprès d'elle il cherche bon renom » (Henri Massé, p. 173). Et Ferdowsi écrit :

> Quand le roi du monde se livre à l'injustice, tout ce qui est beau disparaît ; l'onagre ne met plus bas dans le désert en temps propice, et les petits des faucons deviennent aveugles ; les mamelles des bêtes fauves ne donnent plus de lait, et l'eau devient noire dans les sources ; les puits se sèchent dans le monde entier, et la bourse du musc perd son parfum ; la justice s'enfuit devant la tyrannie, et le mensonge paraît de tous côtés[1].

La société féodale occidentale voyait aussi, selon Françoise Barteau, dans le personnage de son roi, un monarque absolu. Légendaire ou historique, elle imaginait ce roi comme une sorte de prototype de ce que sera (ou aurait été) Louis XIV, surnommé le Roi Soleil :

> Sans aucun doute, des questions de prestige personnel jouaient, et les rois, en certains cas, en usaient de manière désinvolte avec leurs vassaux. Marc Bloch cite le cas — non isolé, paraît-il — d'un seigneur angevin qui, vers 1060, n'hésite pas à reprendre à un vassal le fief dont il l'avait chasé, simplement parce que, sur de vagues présomptions, celui-ci lui avait paru peu fidèle[2].

Le pouvoir de ce seigneur angevin rappelle celui de Marc dans la version de Béroul. Iseut demande à Marc de faire venir le roi Arthur et tous les Cornouaillais pour assister à la procédure de son serment de fidélité. Elle lui demande de fixer une date et de proclamer à tout le monde que celui qui ne se trouvera pas à la Blanche Lande, verra son héritage confisqué :

> Esgarde un terme, si lor mande
> Tuit i soient, et povre et riche.
> Qui n'i sera, tres bien t'afiche
> Que lor toudras lor hérité :
> Si reseras d'eus quité. (vv. 3267-3272)

> Fixez une date et demandez à tout le monde, aux pauvres et aux riches, de se trouver à la Blanche Lande ! Faites proclamer que vous confisquerez l'héritage de ceux qui ne viendront pas.

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome II, p. 265.
[2] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 42.

Dans tous les textes mythologiques irlandais, la race de tous les rois légendaire de *Tûatha Dé Dânann*, qui ont peuplé l'Irlande avant les Celtes, est divine. Ils sont en effet tous des dieux, mais sur terre. *Nemed* dont le nom signifie le « Sacré » est le chef de la deuxième race qui après celle de *Partholon*[1] et après celle des *Fir Bolg*[2], occupe le pays. Christian-J. Guyonvarc'h souligne que dans le droit irlandais « est *nemed* quiconque fait partie de la noblesse ou *flaith*[3]. » Dans toutes les légendes irlandaises, ces dieux, sont introduits dans les récits sous formes de rois, mais gardent cependant leurs noms divins ainsi que leurs fonctions particulières. D'après Georges Dumézil, dans la chronologie mythique du *Livre des Conquêtes*, ce groupe de dieux est traité comme une des cinq races, qui ont l'une après l'autre envahi et occupé l'île : « Leur installation, les règnes de leurs princes, leur élimination par la race des "fils de Mil" veulent être de l'"histoire" ; nous les considérons cependant comme la mythologie, puisque les personnages y ont gardé leurs noms divins[4]. »

Dans ces récits, le dieu-roi Nuada a une main d'argent. Le roi-druide Dagda, outre le chaudron magique, possède un autre attribut majeur : une grande massue, dont l'une des extrémités tue et l'autre rend la vie. Plusieurs légendes relatent l'union de Dagda avec diverses reine-déesses telle Boand (autre nom de Brigit), la femme d'Elcmar. En effet, Boand de son adultère avec le Dagda donne naissance à Oengus, l'« Apollon » celtique. Dans ces légendes, l'autre nom d'Oengus est *Mac Oc* ou *Mac ind Oc*[5]. L'association du Dagda avec la redoutable furie des batailles, la Morrigan (la reine Bodb), garantit la sécurité à son peuple**[6]**. Le roi-druide, Ogme, spécialisé dans l'art de la guerre, est aussi le maître de la magie. Lug est le dieu suprême de la mythologie irlandaise dont le nom est resté en irlandais moderne dans celui de la fête du premier août, *Lughnasadh* ou *Lûnasa*. À propos de ce dieu-roi, Christian-J. Guyonvarc'h écrit :

> Il a été évhémérisé, comme Dagda, en roi par les annales légendaires du *Livre des Conquêtes* et son rôle a été oblitéré par la christianisation, hormis dans le récit archaïque du *Cath Maighe*

[1] Partholon est le chef civilisateur de la première race qui occupe l'île après le déluge. Ce roi, par le nom et par sa fonction, se rapproche des rois civilisateurs avestiques connus sous nom des *Paradâta* ou les *Pîchdâdiens* du *Châh-Nâmeh*. En effet, le terme *Paradâta* signifiant « Juste » englobe les premiers rois législateurs et justes de la mythologie iranienne.

[2] C'est la race mythique qui, dans la légende étiologique, a succédé à celle de *Nemed* et a précédé les *Tûatha Dé Dânann* qui les vainquirent à la Première Bataille de Mag Tured. D'après Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, *Fir Bolg* est traduit usuellement par « hommes en sacs » (Sace, Sakas ?), et Bolg est aussi à rapprocher du nom de la foudre en latin, *fulgur*, mais le nom ne prouve en rien non plus un peuplement brittonique (belge) de l'Irlande antérieurement aux *Goidels*. Voir *Les Druides*, p. 391 et 411.

[3] *Op. cit.*, p. 408.

[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 580.

[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 410.

[6] *Op. cit.*, p. 407.

> *Tuireadh* où il est le chef des Tûatha Dé Dânann, hors classe et hors fonction, faisant partie de toutes les classes et transcendant toutes les fonctions, ce qui se traduit par le surnom de *Samildanach* « polytechnicien[1] ».

Diancecht est le dieu-médecin qui apparaît principalement dans le récit du *Cath Maighe Tuireadh*. Il guérit les combattants blessés et ressuscite les morts en les plongeant dans la « Fontaine de Santé » après avoir chanté des incantations. Il tue son fils qui avait réussi la greffe du bras de Nuada alors que lui-même s'était contenté d'une prothèse d'argent. Et enfin le forgeron Goibniu des *Tuatha Dé Danann* est aussi le dieu chef des artisans. À propos de ce forgeron Christian-J. Guyonvarc'h écrit :

> Son nom, retrouvé dans le nom du forgeron ordinaire (irlandais *gabha*, gallois *gof*, breton *gov*), est attesté aussi dans quelques anthroponymes gaulois (*Gobannitio*, nom de l'oncle de Vercingétorix, et *Gobannicnos*). Mais le thème celtique est isolé en indo-européen[2].

Il est intéressant de noter qu'assez curieusement le nom irlandais de ce forgeron, *gabha*, évoque d'une part, « Kâveh le forgeron » du *Châh-Nâmeh* dont le tablier en cuir devient la bannière des *Keyanides*. Et d'autre part, Kâveh se rapproche de *Kurdalaegon*, le forgeron céleste de la famille des *Alaegatae* dans les *Légendes sur les Nartes*. L'atelier de ce forgeron est dans le ciel. Il est l'ami des Nartes : il se rend à leurs invitations et, comme un commerçant qui soigne sa pratique, vient prendre leurs commandes. Dans l'épopée narte, « il a surtout la singulière mission de chauffer à blanc des héros dont le corps est métallique et de les plonger ensuite, pour les "tremper", dans l'eau de la mer ou dans un liquide plus rare[3]. »

Georges Dumézil souligne aussi qu'il existe une variante *Kurdalaegon* qui réapparaît (sans *kurd*), dans *Alaugan*, aîné des fils du « forgeron d'or », le pathétique adversaire du héros narte, Soslan[4]. Il souligne aussi que dans la bataille des Tuatha Dé Dânann avec les Fomoire, le forgeron Goibniu fabriquait dans sa forge, des épées, des javelots et des lances qui une fois brisées dans le combat reparaissaient le lendemain en bon état, comme si elles renaissaient[5].

Il convient de noter que, d'après Arthur Christensen, les premiers rois d'Iran sont des personnages mythiques ou légendaires qui appartiennent à la période primitive indo-iranienne, mais les rois qui portent le titre de Key sont des figures nettement iraniennes et postérieures à

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 402.
[2] *Op. cit.*, p. 395.
[3] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 14.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 494.
[5] *Op. cit.*, p. 855.

la période légendaire. Il estime que la dynastie des rois Keyanides correspond à une période commençant à l'établissement du régime monarchique parmi les Aryens immigrés à l'est de l'Iran, et se terminant à l'apparition de Zoroastre. Les faits principaux de cette histoire se retrouvent dans l'*Avesta* : lutte de Kavi Usadan (Key Câvous) contre Franrasyan (Afrâsyâb), chef des tribus dites touraniennes qui étaient probablement aussi de race aryenne[1]. Cette lutte évoque aussi celle des Tuatha Dé Dânann contre les Fomoire.

Or, dans le monde occidental, avec un tel arrière-plan irlandais, si riche de prototypes de rois, Françoise Barteau exprime l'idée que les royautés féodales de l'Occident ont généralement repris le prototype de leurs rois à partir de la tradition germanique ou romaine. Elle souligne que selon la tradition venue de Germanie, les anciens rois avaient l'habitude de revendiquer des origines divines. Ils bénéficiaient ainsi aux yeux de leurs peuples de vertus mystiques, grâces auxquelles il semblait normal, en temps de guerre, de remporter des victoires et en temps de paix de moissonner d'abondantes récoltes. Et, d'après la tradition venue de Rome, « les empereurs, reprenant sur ce point une idée de César, avaient eux aussi auréolé de divinité leur généalogie[2] ». Elle en conclut que L'Église chrétienne s'inspire de cette double tradition pour sacraliser et introniser le roi :

> L'Église chrétienne a fondu cette double tradition dans la cérémonie du sacre royal, réminiscence, semble-t-il, de l'épisode biblique du sacre de David : par le geste qui consiste à oindre d'huile bénite le corps du nouveau roi, celui-ci, conformément à la liturgie catholique, passait de la catégorie du profane à celle du sacré. Il acquérait là un statut à la vérité ambigu : sorte d'intermédiaire entre le prêtre et le simple fidèle, il était aussi chef militaire comme le prouvait la remise solennelle des éléments symboliques, les éperons et l'épée[3].

Cependant, toute la littérature romanesque médiévale est remplie de l'image exemplaire du roi le plus éblouissant de la Bretagne insulaire, Arthur. Certes, les auteurs comme Béroul ou Thomas, ont emprunté ce personnage à une tradition pseudo-historique déjà ancienne qui avait fait d'un chef de guerre le roi le plus prestigieux de la littérature médiévale. Comme l'indique Jean Marx, selon la tradition, Arthur était probablement un chef de guerre qui avait victorieusement lutté contre les envahisseurs saxon. Et vers le début du VIe siècle la « Légende » fait de lui un « Roi ». Arthur devient ainsi le symbole et le héros de la résistance

[1] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 198.
[2] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 43.
[3] *Ibidem*.

bretonne, contre les envahisseurs d'abord saxons, puis, avec beaucoup plus de nuances, normands[1]. Il ajoute :

> Sa figure, comme toutes celles des héros des cycles de récits et d'aventures celtiques, qu'ils soient irlandais ou gallois, se mêle avec des éléments et des traits mythologiques anciens. Il est une sorte de dieu évhémérisé et actualisé comme l'Irlandais Finn qui est la figure centrale du cycle de leinster ou cycle ossianique[2].

Pour Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, le roi Arthur est, « dans le domaine celtique brittonique, l'équivalent du Roi du Monde et son épouse Gwenhyfar est l'allégorie, la personnification de la souveraineté, comme la reine Medb en Irlande[3]. » Ce roi plus légendaire qu'historique est donc le roi modèle du XIIe siècle dont les œuvres de Chrétien de Troyes sont les témoins. Comme l'indique Jean Markale : « Toute mythologie est orientée selon l'idéologie du moment, idéologie qui n'a pas pour but la recherche d'un *vrai* idéal, ou d'un *réel* concret, mais qui sert des intérêts pratiques et immédiats, le plus souvent ceux de la classe dominante[4]. » C'est ainsi qu'un héros purement historique devient parfois un personnage quasi divin ou une divinité purement fictive prend place dans l'histoire.

Dans la littérature arthurienne, le roi Arthur ne s'engage pas directement dans les aventures mais, réunissant les meilleurs chevaliers du monde autour de la Table Ronde, il est le garant de la justice et de la gloire chevaleresque. Philippe Walter souligne que « la Table Ronde a toutes les apparences d'un authentique vestige mythique. Elle renvoie à un passé archaïque étrange et impénétrable[5]. » Mais quel est ce passé archaïque et d'où vient ce roi éminent des Celtes ? Françoise Barteau écrit :

> De nombreux témoignages — et qui étaient sans aucun doute beaucoup plus nombreux encore il y a quelque siècles — relataient les exploits réels ou imaginaires de ce roi qui passait pour avoir donné aux Bretons, vers les années 500, une grande victoire sur des envahisseurs saxons. Dans la conscience collective de son peuple, le roi Artu était devenu un héros national, porte-drapeau de la revanche celtique en même temps que de la foi chrétienne[6].

---

[1] Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, p. 62.
[2] *Op. cit.*, pp. 62-63.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 109.
[4] Jean Markale, *Le Roi Arthur et la société celtique*, p. 18.
[5] Philippe Walter, « Arthur, l'ours-roi et la Grande Ourse. Références mythiques de la chevalerie arthurienne », dans *La Chevalerie du Moyen Âge à nos jours*. Mélanges offerts à Michel Stanesco. Études réunis par Mihaela Voicu et Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2003, p. 40.
[6] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut, introduction à une lecture plurielle*, p. 44.

Sur l'origine de ce roi légendaire, Christian-J. Guyonvarc'h écrit : « Le nom d'Arthur doit être rapproché symboliquement du nom de l'« ours », *arth* (*arto*-) mais la forme latine *Artorius* a fait penser à une origine étrangère[1]. » Dans une étude onomastique, Philippe Walter fait allusion au nom d'une tribu indo-européenne qui porte le préfixe d'« *ars* ou *urs* ». Il parle spécifiquement des peuples d'Ursetini chez les Italique, des Arcadiens (en grec ancien « Archaïe, Akhaïa ») au centre du Péloponnèse, des Arsuetai chez les Scythes ou encore du peuple alpin d'Artani chez les Ligures. Chez tous ces peuples le préfixe d'« *ars* ou *urs* » désigne un « guerrier à chemise d'ours[2] ». En plus, en s'appuyant sur les arguments étymologiques relatés par Georges Charachidzé sur Eochar[3], le roi historique des Alains (*cf.* p. 182) et les arguments de Georges Dumézil sur le mot *Alaegatae*, on pourrait en conclure que le nom d'Arthur serait également un dérivé du vieux nom indo-iranien d'Arya. Le savant français écrit :

> Le nom de la famille [les *Alaegatae*] suggère que, plus anciennement, ils étaient aussi conçus comme les plus hauts en dignité des Nartes : *Alaeg* est l'aboutissement phonétique attendu de *âryaka*, c'est-à-dire, muni d'un suffixe de dérivation que la langue scythique déjà et surtout l'ossète ont surabondamment utilisé, un dérivé à première voyelle allongée du vieux nom indo-iranien *Arya*[4].

Les études onomastiques de Philippe Walter sont aussi en concordance avec les informations que Georges Dumézil et Arthur Christensen donnent sur les Scythes royaux (descendants de Targitaos et son fils cadet Arpoxaïs). Les Arsuetai (enregistrés souvent dans les sources anciennes sous formes d'Aukhatai, d'Auchates) ne seraient que les *Arpa* (les Forts) avestique. Le nom Arpa dans l'*Avesta* désigne le héros mythico-légendaire de *Takhma Urupa*. La première partie de son nom signifie *pahlavân* ou Héros. Ce roi-héros avestique est identique à la fois à Targitaos (le premier homme de la légende scythique) et Arpoxaïs, éponyme de la tribu scythe des *Arpa*. D'après le *Vendidad* le suffixe *urupa* désigne une sorte de chien[5], qui probablement ferait allusion au Saka ou au Scythe (*cf.* p. 406). Il convient aussi

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 365.
[2] Philippe Walter, « Arthur, l'ours-roi et la Grande Ourse. Références mythiques de la chevalerie arthurienne », p. 45.
[3] D'après Christian-J. Guyonvarc'h, Eochaid ou Eochu signifiant *Ollathir* « Père Puissant », est le surnom du Dagda. « Mais lorsque le Dagda a été évhémérisé comme roi d'Irlande le nom divin a été oblitéré et il est resté Eochaid, nom royal par excellence. Un grand nombre de rois d'Irlande, mythiques ou non, et de personnages royaux, voire des *filid* (ce qui est justifié par leur fonction), portent ce nom, par exemple Eochu Echbel (« bouche de Cheval »). » *Les Druides*, p. 386.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 494.
[5] Jahangir Oshidari, *Dânech-Nâmeh-yé Mazyasna*, p. 215.

de rappeler qu'« Arpoxaïs est une altération de Skolo-χšaja, c'est-à-dire le roi des Scolotes[1]. » Ce dernier évoquerait aussi les Scots (*Alba* en gaélique) de l'Écosse (Scotland). Arthur Christensen écrit que chez les tribus des Scythes iraniens :

> Arpo-χšaja [Arpoxaïs-roi] était le premier roi d'un peuple qui s'appelait Arpa ou plutôt Ṛpa, un peuple qui doit avoir eu le renom de vertus guerriers, […]. En effet, nous trouvons, éparses dans l'Asie antérieure, les traces d'un nom de tribu ou d'un éponyme Ṛpa, ce qui nous fournit des renseignements intéressants sur l'histoire des migrations des Scythes. Selon la relation de Ctésias, le premier roi des Mèdes s'appelait Arbacès, en iranien Arbaka, c'est-à-dire Arpa avec le suffixe-*ka*[2].

Selon les légendes, le roi Arthur avait obtenu une grande victoire sur des envahisseurs saxons. Comme l'indique Arthur Christensen, les combats des premiers immigrants aryens avec les aborigènes sauvages et guerriers ont laissé des traces çà et là dans l'histoire légendaires des Indo-européens. Les « dîvs mâzaniens[3] » (les démons de Mazandaran) ou ceux de Guilan « des scélérats » jouent dans ces légendes le même rôle que « les dasjus » (les Sombres) dans les *Védas* ou les races de Fomoire[4] et de Fir Bolg dans l'histoire légendaire des Irlandais. Il ajoute : « Les aborigènes d'une autre race que les immigrés, parlant une autre langue et ayant d'autres mœurs, figurent souvent dans les traditions des immigrés comme des êtres démoniaques[5]. »

Or, le roi Arthur, quoi qu'il incarne, dans tous les récits tristaniens du XIIe siècle, apparaît comme un roi justicier, comme le double humain de Dieu, donc comme un roi modèle. Il est aussi à remarquer que le seul conteur qui fasse intervenir directement Arthur

---

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 :1, p. 138.
[2] *Ibidem.*
[3] Dans un texte avestique dont la date remonte à l'époque des Sassanides, les *dîvs mâzaniens* (les géants du Mazandaran) sont décrits comme des géants crasseux, vivant dans des cavernes. Les eaux de l'océan leur vont quelque part au milieu des cuisses, quelque part au nombril, et là où l'océan est le plus profond, jusqu'à la bouche. *Op.cit*., p. 142.
[4] Fomoire est la race ennemie des occupants successifs de l'Irlande. Le principal récit où les Fomoire sont décrits est celui du *Cath Maighe Tuireadh* mais, dans la mythologie et la cosmogonie irlandaises, ils sont partout et ils représentent essentiellement les forces démoniaques, infernales et obscures. Ils sont dits avoir débarqué en Irlande au temps de *Partholon*. Dans tous les récits où il est question des Fomoire, ils sont dépeints comme physiquement horribles, difformes et méchants. Dans l'histoire réelle de l'Irlande, ils ont été assimilés aux Scandinaves. Mais cette assimilation est plus un fait de folklore que de mythologie. Plus encore que le mal, les Fomoire incarnent le chaos original : les principaux personnages ou dieux de l'Irlande, Lug, Dagda, Ogme, Nuada, Diancecht, Brigit, ont tous des attaches familiales avec les Fomoire ou ont des Fomoire dans leurs alliances ou leurs ascendance. L'étymologie du nom, selon Christian-J. Guyonvarc'h, a été interprétée jusqu'à présent par *fo-* « sous » et un thème *mor-* apparenté à l'allemand *-mahr* dans *Nachtmahr*, anglais *night-mar* « cauchemar ». Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 391-392.
[5] Arthur Christensen, *op. cit.*, p. 142.

dans son récit est Béroul. Chez lui, Arthur et ses chevaliers viennent au secours d'Iseut lors de l'épisode du serment purgatoire. Le récit de son adaptateur, Eilhart Von Oberg, relate également le séjour de Tristan à la cour d'Arthur, séjour au cours duquel Gauvain aide le héros à retourner en Cornouailles et à revoir Iseut. Mais, dans la version de Thomas, Arthur est en marge du récit, et le conteur fait allusion à lui dans l'épisode du géant amateur des barbes. Dans le premier roman de Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, c'est Arthur, lui-même, qui déclare sa justice :

> Je suis roi, je ne dois donc pas mentir,
> Ni permettre la malhonnêteté,
> L'iniquité ou la démesure :
> Il me faut garder raison et droiture[1].

Les mêmes réputations sont affirmées dans le *Roman du Vallet a la Cote Maltailliee*. Un jeune homme, Brunor, se rend à la cour d'Arthur, qui est pour lui le centre du royaume de la justice et du droit. Il souhaite devenir chevalier de la main d'Arthur :

> Rois Artus, je suis venuz a ta cort por la grant renomee qui de toi est par tot le monde, car l'en va disant tot plenement que tu mentiens les orfelins et les veves en lor droitures. Tu mentiens le faible contre le fort ; tu faiz la droiture revenir et le tort remenoir. Tu faiz plessier les orgueillous et les felons. Que te diroie je ? Toz li mondes te loe et prise, et por ce que tu as tel los et tel pris te requier je que tu me faces chevalier[2].

Il convient de rappeler que, comme Arthur, Batraz, le héros narte, est aussi surnommé le protecteur des démunis. Dans l'épopée narte, il razzie des riches, à l'instar des 'Ayyâr et du personnage légendaire de Robin des bois, au profit des vieillards, des veuves et des orphelins : « Batraz rentre d'une razzia avec des troupeaux pour les vieillards, les veuves et les orphelins[3]. »

Or, les traits caractéristiques du roi Marc ne reflètent ni ceux d'un roi modèle, ni ceux d'un roi prestigieux qui devrait être comme double humain de Dieu. Dans la version de Thomas, la vraie personnalité de Marc est moins saisissable. Il est presque absent dans le récit. Chez lui, Marc, comblé de bonheur de se marier avec Iseut, fait chevalier le jeune homme qui lui a apporté la bonne nouvelle de l'arrivée de Tristan et de la jeune fille (vv.109-

[1] Cité par Corina Stanesco, *Béroul. Tristan et Iseut*, Paris, Librairie Générale française, 2000, p. 144.
[2] Cité par Emmanuèle Baumgartner, *La Harpe & l'épée. Tradition et renouvellement dans le Tristan en prose*, Paris, SEDES, 1990, pp. 67-68.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 495.

112). Mais, dans la nuit des noces, avec toute sa joie, il prend Brangien dans ses bras sans jamais s'apercevoir qu'elle n'est pas Iseut (vv. 146-154). Dans l'épisode du verger, conduit par son nain, il découvre la reine endormie auprès de son amant, mais retourne au palais pour chercher ses barons :

> Verront com les avons trovez ;
> Ardoir les frai, quant iert pruvé. (vv.12-13)
>
> Ils les verront comme nous les avons trouvés. Je les ferai monter sur le bûcher quand leur faute aura été constatée.

D'après le manuscrit Douce, Brangien, brouillée avec Iseut, la menace de révéler ses fautes au roi. Certes, par une « ruse parfaite », elle parle du comte Cariado qui essayait de séduire la reine. Mais Marc ne s'emporte davantage ni contre Cariado ni contre sa femme, il donne à Brangien un rôle « souvent prévu par le mari courtois[1] ». Il met Iseut sous la surveillance et l'autorité de Brangien et lui dit discrètement :

> Amie, ore vus covent ben,
> Sur vus ne m'entremettrai ren,
> Fors, al plus bel que jo purrai,
> Kariado esluingnerai,
> E d'Isolt vus entremetrez. (vv. 469-473)
>
> Amie, c'est à vous de jouer désormais. Je ne me mêlerai en rien de votre affaire, sinon au moment opportun, pour éloigner Cariado.

Comme l'indique Pierre Jonin, Marc « préfère d'ailleurs au sujet de sa femme les illusions trompeuses et le silence endormeur aux vérités pénibles et aux révélations irritantes[2]. » De plus, l'épisode « de la harpe et de la rote » présente Marc comme un époux indigne qui, à cause d'un « don contraignant » donne sa femme légitime à un harpeur. Dans la suite du récit, chez lui, Marc comme un roi trompé par sa femme est plutôt présenté comme un roi indulgent qui est prêt à pardonner les fautes. Dans son texte, il est un roi neutre et souvent en marge du récit comme l'est par ailleurs le roi Arthur. On pourrait dire que Thomas essaie, dans toutes les situations, de donner une image noble et clémente au roi. Pierre Jonin écrit :

[1] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle*, p. 280.
[2] *Ibidem*.

> On dirait bien que la personnalité du roi s'est affaiblie depuis Béroul et que ses arêtes ont disparu. Thomas n'aurait-il pas voulu le rapprocher du mari courtois, être nécessaire et insignifiant, qui pardonne comme dans *Eracle* ou oublie comme dans *Yonec*, nature paisible et ennemie du scandale, d'autant plus que sa cour est fréquentée de personnages bien appris[1] ?

Au contraire, chez Béroul, Marc, comme un roi, ne présente que certains traits tyranniques attribués souvent aux monarques autoritaires. Lors de la scène de la fleur de farine, Marc se présente comme quelqu'un ayant le pouvoir absolu. Il est à tel point « sûr de son droit divin[2] » qu'il dit à Tristan : « Certes, Tristran, demain, ce quit, / Soiez certains d'être destruit » (vv. 781-782). Il ordonne ensuite de chercher des épines et de creuser une fosse dans le sol. En effet, comme un roi tyran, il n'inspire que la terreur à son entourage :

> Li rois, tranchanz, demaintenant,
> Par tot fait querre les sarmenz
> Et assenbler o les espines
> Aubes et noires o racines.
> Ja estoit bien prime de jor. (vv. 867-872)
>
> D'un ton impérieux, le roi fait sur-le-champ chercher partout des sarments. Il les fait entasser avec des épines noires et blanches et leurs racines. Il était bien l'heure de prime.

Selon Jacques Ribard, chez Béroul si le prestigieux roi Arthur évoque le « Dieu d'amour » du Nouveau Testament, Marc, au contraire, évoque plutôt le « Dieu jaloux » de l'Ancien Testament[3]. Par ailleurs, Marc est un roi versatile qui change sans cesse d'opinion, d'impression et de jugement. Après l'épisode du pin, il se juge « comme un idiot » (v. 273) qui a écouté les mensonges du nain Frocin, mais de nouveau il l'écoute. C'est à cause de sa crédulité, de ses hésitations et de sa naïveté qu'Iseut n'ose plus avoir confiance en sa justice et elle s'adresse à l'autorité supérieure du roi Arthur comme garant de son serment de fidélité. Béroul écrit :

> Li rois n'a pas coraige entier,
> Senpres est ci et senpres la. (vv. 3432-3433)
>
> Le roi n'a pas une attitude très claire, il balance d'un côté ou de l'autre.

[1] Pierre Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle*, p. 281.
[2] L'expression est empruntée de Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut, introduction à une lecture plurielle*, p. 44.
[3] Jacques Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, p. 56.

C’est dans le même épisode que le roi Arthur juge Marc « fort influençable » et fier de lui :

> Rois Marc, fait il, qui te conselle
> Tel outrage si fait mervelle :
> Certes, fait il, sil se desloie.
> Tu es legier a metre en voie,
> Ne doiz croire parole fause.
> Trop te festoit amere sause
> Qui parlement te fist joster.
> Molt li devroit du cors coster
> Et ennuier, qui voloit faire. (vv. 4141-4149)
>
> Roi Marc, celui qui vous a conseillé une telle infamie a commis une lourde erreur. A coup sûr, fait-il, cet homme-là est perfide. Vous êtes fort influençable ! Vous ne devez pas vous fier à des mensonges. Il vous oblige à la mauvaise humeur, celui qui vous a fait réunir cette assemblée. Cela devrait lui coûter cher et bien des ennuis d’avoir voulu une chose pareille.

Les mêmes impératifs et les mêmes naïvetés se retrouvent également dans le personnage du roi Maubad. Le poète écrit : « Il est un souverain de mauvais caractère, il n’est point de défaut plus vilain chez les princes. » (Henri Massé, p. 457). Sûr de lui-même, Maubad se croit comme Dieu. Pour se délivrer du soupçon concernant la chasteté de Wîs, il lui propose, ou bien lui impose, une ordalie par le feu. Sans consulter les prêtres ou les grands seigneurs de son royaume, il fait allumer sur la place un feu haut comme « un mont dont le sommet touchait à la voûte céleste. » (Henri Massé, p. 179). Dans un autre épisode il châtie Wîs par les coups de fouet et lui dit :

> Wîs ! Enfant du démon ! Des deux mondes sur toi soit malédictions ! Tu ne crains donc ni Dieu ni les êtres humains ! Ni chaînes ni prison ne te font peur non plus ! Mes avis, mes conseils te semblent dérisoires ; ma prison, mes liens te semblent méprisables. Me diras-tu comment il faut que je te traite ? Que faire donc, sinon te tuer ? (Henri Massé, p. 239)

Gorgâni, au début de son roman, présente Maubad comme « le roi des rois », un roi puissant et respecté. Mais ce roi des rois perd toute sa majesté et son prestige à cause de sa convoitise. Marié, il désire Chahrou et lui dit : « O toi qui es toute grâce et beauté, qu’il serait bon d’atteindre ici-bas mes désirs, de t’avoir sur mon cœur soit amie soit épouse ! » (Henri Massé, p. 29). Une quinzaine d’année plus tard, pour satisfaire ses désirs charnels, il n’hésite pas de verser du sang. Pour conquérir Wîs, il lance injustement une guerre, au cours de laquelle, « sous les coups du glaive et sous la pluie de flèches, le père bien-aimé de Wîs, le héros, Qârèn, par l’ennemi fut tué tristement. » (Henri Massé, p. 56). Sa mère lui reproche ses

caprices et dit : « Mais toi, plus tu vieillis, plus tu as de désir. Mon cœur est tout navré de te voir ce désir. » (Henri Massé, p. 192). Wîs se lamente sur son sort et dit à la nourrice :

> Le Justicier peut-être entendra ma prière : de mon âme il détournera cette infortune, car pour moi nul malheur n'est pire que ce roi, mauvais par ses pensées, ses propos, ses vouloirs. Peut-être échapperai-je un jour à son pouvoir. (Henri Massé, p. 436)

Dans un épisode, Maubad, lui-même, se critique et à l'instar de Marc se juge insensé : « Je suis insensé, agité, car de toute façon, les fous sont comme moi. » (Henri Massé, p. 188). Dans un autre épisode il dit à Zerd qu'à cause d'une femme la face de son « nom fut noircie par cent hontes ; et les eaux de cent mers ne la nettoieraient point » (Henri Massé, p. 212). Ainsi, ce roi des rois, emporté par la passion, n'a plus les caractéristiques d'un roi modèle tel qu'il existait dans l'imaginaire médiéval. Il est non plus le double humain d'Ahura Mazda. Maubad sait bien qu'il a perdu toute sa dignité. C'est pour cette raison qu'il hésite à entrer en guerre avec Râmîn. D'ailleurs, il n'est pas sûr que son *Sorouche* (la divinité protectrice) l'aide. Il se dit :

> Si je combats contre lui, je ne sais pas comment mon ange [*Sorouche*] m'aidera ; mon armée tout entière a la haine de moi ; et ils choisiront tous Râmîn pour être roi ; ils sont jeunes tous deux, et lui et sa fortune ; l'arbre de son pouvoir s'élève jusqu'au ciel. (Henri Massé, p. 458)

D'après les textes mythiques, historiques et légendaires iraniens, la majesté des monarques était sacrée uniquement parce qu'elle leur venait d'Ahura Mazda, dont la volonté les avait placés sur le trône. Ils régnaient donc par la grâce du Créateur du ciel et de la terre. La première inscription du Grand Roi, Darius 1er à Naqch-é Rostam, est le témoin historique de cette croyance :

> Ahura Mazda est un grand dieu
> Qui a créé cette terre,
> Qui a créé ce ciel,
> Qui a créé l'homme,
> Qui a créé le bonheur de l'homme,
> Qui a fait Darius roi,
> Ce seul homme, roi sur beaucoup,
> Ce seul homme, maître de beaucoup[1].

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 140.

Dans la pensée iranienne, le roi est donc divin et sacré par principe parce qu'il descend des dieux. La divinité des rois sassanides est rappelée très fréquemment, non seulement dans la littérature, mais aussi dans l'épigraphie. Ammien Marcellin mentionne que le roi des rois perse est « compagnon des étoiles, frères du soleil et de la lune[1] ». L'un des textes sur le roi sassanide, Châpour 1er, écrit qu'il était « dieu adorateur de Mazda…, roi des rois sur les Aryens et les non-Aryens, descendant des dieux[2]. » Dans un autre texte mentionné par Geo Widengren, Châpour 1er dit aux chrétiens enchaînés :

> Ne mourez pas pour rien, ne périssez pas pour rien. Obéissez-moi ; adorez le Soleil qui éclaire le monde entier, et que moi, Châpour, roi des rois, qui suis de nature divine, j'adore, et vous vivrez au lieu de mourir[3].

Dans la littérature pehlevie, le monarque sassanide, doué de toutes les qualités d'un souverain, est accompagné par le *Khvarnah*, c'est-à-dire une sorte de lumière divine. Cet idéal, on le trouve réalisé aussi bien dans la personne du fondateur de la dynastie, Ardéchir Pâpakân (la Gloire des Keyanides sous forme du bélier l'accompagne), que dans celle de Khosrow Anouchirvân[4], le roi le plus éminent de l'empire sassanide. Arthur Christensen a l'idée que c'est d'après ce modèle que Ferdowsi fait le portrait de Feridoun, de Manoutchehr, de Key Khosrow et d'autres monarques de l'antiquité[5]. Dans le cercle des rois modèles, Zahâk ou Dahâk, dénué de toutes qualités humaines, est le type du monstre à figure d'homme.

Dans les textes pehlevis et le *Châh-Nâmeh*, le souverain est appelé tantôt « seigneur du monde », tantôt « seigneur des sept parties du mondes ». Les indices de Gorgâni affirment aussi qu'à l'époque parthe le roi était considéré comme le maître de l'univers ou du siècle. « À ce titre, le roi de la période parthe porte une tenue ornée d'étoiles ; par exemple, Tigrane le Grand fait figurer sur ses monnaies une tiare étoilée, et Antiochus de Commagène, sur les monuments de Nemrod Dagh, un manteau parsemé d'étoiles[6]. » Il est aussi intéressant de noter que dans *La Razzia des vaches de Cooley*, Cuchulainn porte un manteau lumineux,

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 348.
[2] *Ibidem*.
[3] *Op. cit*., p. 311.
[4] *Op. cit*., p. 347. Le roi sassanide, Khosrow Anouchirvân (531-579), était un grand conquérant réputé pour sa justice. Dans son règne, il a fait de grandes réformes dans l'armée, les finances, la justice. Il a développé l'agriculture et la commerce et créé la première école de médecine à Djondi-Châpour (Jondi-Shapour). Il fait traduire en pehlevi des ouvrages des savants grecs et hindous. Tisfoun (Ctésiphon) était sa capitale qui a connue son apogée sous son règne. Hassan Pirniya, Abbas Eghbal Ashtiyani, Parviz Babai, *Târikh-é Iran*, pp. 208-216.
[5] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 71.
[6] Geo Widengren, *op. cit*., p. 270.

pareil à celui d'Antiochus de Commagène. Le texte mentionne que, le manteau appartenait au roi Darius[1].

Or, au début du roman de Gorgâni, Maubad est le chef des rois du monde. Le poète décrit Maubad comme la lune au milieu des étoiles : « Il semblait une lune, eux seulement étoiles » (Henri Massé, p. 25). Maubad lui aussi parle ainsi de son pouvoir royal :

> Or, malgré que je sois le roi des rois du monde, je ne sais qui est plus misérable que moi. À quoi bon ce pouvoir et cette royauté, alors que mes jours sont aussi noirs que la poix. En ce monde je suis l'arbitre souverain ; pourtant, de cent façons, je crie contre mon sort. Les hommes, en série, sont dominés par moi ; et maintenant voilà qu'une femme m'opprime.
>
> (Henri Massé, p. 212)

Mais à la fin du roman, le « roi du monde » est Râmîn. Devenu roi, Râmîn tout en se prosternant mille fois devant Dieu, répète :

> Je me suis promis que, tant que vivrai, je ne rechercherai que ta satisfaction ; parmi tes serviteurs, je me montrerai juste ; toujours je serai droit, je serai véridique ; et je rendrai durant mon règne la justice ; je comblerai par mes bienfaits les vœux des pauvres. […] Toi, tu es mon seigneur ; moi, je suis ton esclave, car je ne suis qu'esclave et possédé par toi. Puisqu'à présent tu m'as fait maître de ce monde, de ta protection maintiens pour moi l'asile.
>
> (Henri Massé, p. 462)

Selon la tradition avestique, le monde entier se divise en sept *kêchvar*, c'est-à-dire sept pays ou régions. Chez Ferdowsi, les rois mythiques et historiques se présentent comme le roi de sept pays. Le roi Houchang s'étant placé sur le trône, tint ce discours : « Je suis le roi des sept zones [*kêchvar*], victorieux et dominant sur toute la terre ; je me suis ceint étroitement de justice et de bonté selon l'ordre de Dieu, qui donne la victoire[2] », et comme l'indique le poète, depuis ce moment, il se mit à civiliser le monde et à répandre la justice sur toute la terre.

Gorgâni lui aussi fait plusieurs fois allusion à cette division du monde : « Il faut imaginer qu'elle est née de sa mère pour attirer les feux des sept climats [pays] du monde, surtout celui du cœur malheureux de Râmîn » (Henri Massé, p. 100). La nourrice dit à Wîs : « Quand ta bouche est encor humide de mon lait, ton histoire a déjà passé par toute bouche ;

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 146.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 7.

lorsque de tes deux seins n'ont pas encore poussé les grenades, de toi le désir a poussé dans les sept [*kêchvar*] régions qui forment l'univers. » (Henri Massé, p. 84)

En effet, l'idée que le monde se divise en sept parties se trouve déjà dans les *Gâthâ* (*Yašt* 32, 3). Comme l'indique Arthur Christensen, il est possible que cette idée reflète les conceptions géographiques des anciens Iraniens à une époque reculée de leurs migrations, mais en tous cas elle est devenue avec le temps entièrement mythique. Selon le *Bundahišn* et les informations de Tabari (l'historien iranien né en 839 à Tabarestan), dans cette conception géographique, le *Khanîras* est le pays central qui renferme tout le monde connu. Il est entouré par l'océan *Vourukacha* et les autres pays sont des mondes fabuleux et inaccessibles aux hommes. Ce n'est qu'avec une assistance divine qu'on peut franchir l'océan qui sépare ces pays. C'est sur le dos du bœuf mythique *Sarsaôg* que les neuf races traversent le grand océan pour peupler les autres *kêchvar*[1].

D'après les géographes grecques qui divisaient eux aussi le monde en sept climats, le quatrième climat est identifié avec *Khanîras*. Chez eux, « la Babylonie, où se trouvait Ctésiphon, capitale des Arsacides (Parthes) et des Sassanides, et où s'éleva plus tard Bagdad, capitale des califes, fut considérée comme le centre de Xvanîras [*Khanîras*], le plus délicieux de tous les pays du monde[2]. »

Il serait aussi intéressant de noter que, d'après Philippe Walter, dans l'univers arthurien dont le symbole est la Table Ronde, Arthur reste toujours au centre. Il est bien « le roi suprême qui réside dans le cinquième royaume celui de *Mide*[3]. » Le sens de *Mide* est « milieu ». Dans la mythologie irlandaise, le Milde est la province centrale d'Irlande « constituée par prélèvement d'une parcelle du territoire de chacune des quatre grandes autres provinces, au centre géographique symbolique de l'île[4]. » Et Tara, la résidence du roi suprême, s'y trouvait.

Or, selon la tradition sassanide, un roi juste, par l'épithète du « seigneur du monde », doit rendre le monde « exempt de crainte ». Ce terme est fréquent surtout dans les légendes de monnaies de Khosrow Anouchirvân[5]. Ferdowsi ainsi décrit l'apogée de l'Iran sous le règne de ce roi :

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 117-118.
[2] *Op. cit.*, p. 118.
[3] Philippe Walter, « Arthur, l'ours-roi et la Grande Ourse. Références mythiques de la chevalerie arthurienne », dans *La Chevalerie au Moyen Âge à nos jours*, p. 51.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 406.
[5] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 347.

> Le monde brillait comme un paradis, rempli de richesse par l'effet de sa justice et de sa bonté. Les rois se reposaient de la guerre et cessaient de verser de tous côtés injustement du sang ; le monde se rajeunit par la majesté que Dieu avait accordée à Kesra [Khosrow Anouchirvân] ; on aurait dit que les mains du mal étaient liées. On ne savait plus ce que c'était que de piller et d'envahir ou d'étendre la main pour faire du mal ; les hommes marchaient selon les ordres du roi, ils marchaient dans la bonne voie, renonçant à la perversité et aux ténèbres ; […], et les animaux se multipliaient à cause de l'abondance de l'herbe. Quiconque était savant dans une science et habile à parler allait à la cour du roi ; les nobles, les Môbads, les sages étaient honorés, les méchants tremblaient de peur des peines qui les menaçaient[1].

Le culte de l'intronisation d'un « roi élu » occupe aussi une place très importante dans l'histoire royale de l'Iran, car il introduirait une nouvelle ère de justice et de bonheur. C'est par l'intronisation que le roi favoriserait, à l'instar des rois mythiques, le peuplement de la terre et instaurerait la paix parmi les animaux et les hommes[2]. Certes, l'origine de telles idées vient des rois fondateurs et civilisateurs de la dynastie mythique de *Paradâta* ou des *Pîchdâdiens*. À propos de l'intronisation du « roi Râmîn », Gorgâni écrit :

> Le vingt-et-un du mois[3], un samedi, en liesse, il mit pied à terre, au camp du roi Maubad ; et les grands au complet allèrent devant lui ; ils répandirent des joyaux sur son diadème, à l'unanimité le proclamèrent roi, furent saisis de sa justice et de sa gloire. […]. Lorsque Râmîn entra dans Marv, cité d'élite, il la vit tout ornée ainsi qu'un paradis ; […] ; une fumée de musc et d'ambre gris montait en nuée ; il pleuvait or et argent et perles ; six mois, ces échafauds demeurèrent en place et l'on en répandit des perles, jour et nuit. […] ; tous les gens paraissaient délivrés de l'enfer. (Henri Massé, pp. 463-464)

Dans la suite du roman, Râmîn est un roi qui honore l'héritage de ses aïeux légendaires. Il est pieux et respecte aussi l'honneur de son peuple. Il n'oublie pas que « la continence est une conséquence de la piété[4] ». Dans un épisode, Wîs dit à Râmîn :

---

[1] Cité par Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, pp. 9-10.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 348.
[3] Dans le calendrier zoroastrien, « le vingt-et-un du mois » est nommé le jour de Râm, car d'après le *Bundahišn*, Ahura Mazda créa « l'homme — c'est-à-dire Gayômard — en 70 jours, à savoir pendant la période qui s'étend du jour de Râm, du mois de Day [dixième mois de l'année signifiant « Créateur »], jusqu'au jour d'Anayrân, du mois de Spandarmat [dernier mois de l'année] ». Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 227. Voir aussi Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn* », pp. 39-54.
[4] Qâbous Ibn Vochmguir, *Qâbous-Nâmeh*, Amédée Querry, *Le cabous namè*, p. 399.

> Je te donne un conseil, si tu conçois mauvaise opinion de quelqu'un, réserve un peu de place à la conciliation ; en guerre, l'homme sage, au jugement rassis, laisse toujours un peu de place pour la paix. […]. N'as-tu ouï parler de deux terribles diables qui se cachent toujours dans le corps des humains ? L'un dit : « Agis ainsi, et n'en aie nul souci : il en résultera pour toi grand avantage ! ». Quand l'acte est accompli, l'autre vient en ami, et il dit : « pourquoi donc commis-tu un tel acte ? » (Henri Massé, pp. 399-400)

Râmîn n'oublie non plus que la piété est la seule sauvegarde du trône et la condition de tous les succès. À l'instar du roi mythique Yima et le roi sassanide, Khosrow Anouchirvân, il arrache la racine et la base du mal dans le pays. Au palais de justice, tous étaient égaux devant son tribunal :

> Il distribua tant d'argent, d'or et de gemmes que tous les indigents devinrent opulents ; et l'injustice en tous les cœurs fut oubliée ; celui qui n'avait pas à manger s'enrichit ; sur la brebis, le loup ne faisait plus d'excès ; devant lui, celle-ci ne s'humiliait plus.
>
> (Henri Massé, p. 465)

Dans les dernières pages du roman, Gorgâni décrit en détail l'intronisation du fils aîné de Râmîn, Khorchîd (soleil) qui a lieu le jour du Nouvel An. Râmîn dont l'âge dépasse cent ans, devant tous les grands et les seigneurs de sa cour, met glorieusement la couronne des Keyanides sur la tête de son fils. Il le proclame roi et maître du monde et lui donne le trône d'or. Il bénit le jeune roi et lui donne des conseils :

> Que pour toi soient sacrés la couronne [des Keyanides] et le trône qui sont ceux des anciens monarques de l'Iran ! Dieu m'avait accordé de régner sur ce monde ; je te transmets ce don ; sache donc bien cela ! […]. Et si je t'ai donné la couronne royale, c'est que, comme un bon roi, tu as du jugement. […]. Tu m'as amplement vu, tandis que j'étais roi ; conduis-toi donc suivant la même loi que moi. Tout ce que Dieu, au jour du jugement dernier, réclamera de moi, j'exige de toi, dès maintenant, devant le Justicier divin. Le bon renom provient des honnêtes desseins ; agis donc de manière à faire bonne fin. (Henri Massé, pp. 469-470)

En effet, ce qui caractérise la dernière partie du roman de Gorgâni, c'est plutôt l'idée de justice. L'idée dont l'origine se trouve chez les rois justiciers des *Paradâta*. De ce point de vue, le personnage de Maubad qui est dépourvu de justice et de sagesse, s'éloigne du modèle d'un roi juste. Ferdowsi dans le *Châh-Nâmeh* écrit :

> Cinq choses nous font dévier de la droiture, et le sage ne trouve pas à en ajouter une : ce sont la jalousie, la vengeance, la colère, le besoin, et une cinquième qui fait que la convoitise devient maîtresse de l'homme. Si tu parviens à vaincre ces cinq démons, la voie du maître du monde sera manifeste pour toi[1].

Le personnage de Maubad se rapproche plutôt des despotes turbulents et capricieux du *Châh-Nâmeh*, tel « Key Câvous, dont les coupes de tête le jettent dans toutes sortes d'embarras et de malheurs[2]. » Comme l'indique Arthur Christensen, chez les Iraniens de l'antiquité, l'esprit monarchique se reflète aussi bien dans l'épopée que dans sa littérature narrative. Le savant danois compare cet esprit à « un instrument de musique à deux cordes, qui sont l'héroïsme et la sagesse. Le roi modèle est celui qui fait résonner les deux cordes en accords harmonieux[3]. »

b-a. Mythe du *Khvarnah*

L'idée que le roi est descendant de Dieu et qu'il est sacré vient des parties les plus anciennes de l'*Avesta* où il est question de la Gloire Royale. Cette gloire accompagne les héros de race royale au moment où ils accomplissent tel ou tel exploit mémorable. Les zoroastriens se représentaient cette grâce d'Ahura Mazda comme une sorte de feu surnaturel, d'auréole brillante « Khvarnah », qui appartenait avant tout aux divinités, mais qui éclairait aussi les princes et consacrait leur puissance. En d'autre terme, la Gloire Royale, selon la foi zoroastrienne, « accompagne le porteur légitime de la couronne et s'échappe des mains de l'usurpateur pour se cacher dans la mer mythique de Vourukacha, de même qu'elle quitte le prince légitime, s'il commence à mener une vie contraire à la justice, aux lois divines et à la morale[4]. » Franz Cumont écrit :

> Le *Khvarnah*, comme l'appelle l'*Avesta*, illumine les souverains légitimes, et s'écarte des usurpateurs comme des impies, qui perdent bientôt avec sa possession la couronne et la vie. Au contraire, ceux qui méritent de l'obtenir et de le conserver, reçoivent en partage une prospérité constante, une renommée et la victoire sur tous leurs ennemis[5].

[1] Cité par Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 239.
[2] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 71.
[3] *Op. cit.*, p. 141.
[4] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 51.
[5] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 94.

En effet, cette conception toute particulière des Iraniens n'a pas d'équivalent dans les autres mythologies indo-européennes. Difficile à traduire, le *Khvarnah* est une notion abstraite et purement iranienne qui signifie la gloire, la fortune et la prospérité. Correspondant aux trois fonctions, les Iraniens distinguaient trois formes de *Khvarnah* : celui des prêtres, celui des guerriers et celui des laboureurs. Tous les trois, cumulés dans le *Khvarnah* royal s'identifiait à l'énergie de la création céleste. Ainsi, le souverain iranien par le *Khvarnah*, incarnait les trois classes sociales en sa personne. Geo Widengren indique que « de la notion mythique d'auréole est sortie une notion abstraite de Fortune, par exemple chez les Ossètes[1]. » Dans la tradition avestique, Zoroastre unit en sa personne les trois fonctions sociales. *Yašt* 13 dit :

> Du pieux Zarathoustra Spitama nous adorons maintenant
> La bénédiction est l'esprit tutélaire,
> Du premier qui ait pensé le Bien,
> Du premier qui ait dit le Bien,
> Du premier qui ait fait le Bien,
> Du premier prêtre, du premier guerrier, du premier éleveur,
> Qui, le premier, ait mérité et reçu
> Le bœuf et la bénédiction et la Parole
> Et l'obéissance envers la Parole et le Royaume
> Et tout le Bien créé par le cœur et issu de la vérité[2].

Franz Cumont explique que cette conception mazdéenne du pouvoir monarchique a été traduite par les Grecs sous nom de *Tychè*. Après la chute des Achéménides, surtout dans la période de la domination des Séleucides, les diverses dynasties, qui prétendaient faire remonter leur généalogie jusqu'à l'un des membres de l'ancienne maison régnante, rendaient naturellement un culte à cette *Tychè* spéciale dont la protection était la conséquence et la preuve de leur légitimité. « On voit le *Khvarnah* honoré à la fois et pour les mêmes motifs par les rois de la Cappadoce et du Pont et par ceux de la Bactriane[3]. »

D'après les sources avestiques et pehlevies, Yima (Djamchîd) est le premier qui reçoit le *Khvarnah* d'Ahura Mazda. Parmi les rois légendaires de la dynastie des Paradâta, Djamchîd (le successeur de Takhma Urupa), avec Feridoun (le vainqueur du monstre tricéphale), est resté vivant dans la tradition populaire et littéraire depuis les temps indo-iraniens jusqu'à nos jour. Djamchîd dont le nom par le suffixe *chîd* désigne le soleil, possède le triple *Khvarnah* : la chance, la richesse et le bonheur. Le *Yašt* (9, 4) dit :

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 77.
[2] Cité par Geo Widengren, *op. cit.*, p. 119.
[3] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 95.

Le roi Yima, riche en troupeaux
Le plus religieux des humains,
Celui d'entre eux dont l'œil est un soleil[1].

Djamchîd à l'instar de Gilgamesh est le souverain d'une époque où la mort était encore inconnue dans le monde. Mais la chute tragique de Djamchîd, causée par son orgueil, amène des malheurs sans nombre sur les peuples. Voici la légende de Djamchîd telle qu'elle est racontée dans le *Yašt* (19, 33-34) :

[…]
Une longue période durant ;
Aussi régna-t-il sur la terre,
Sur les démons et sur les hommes,
Sur les sorciers et les sorcières,
Tyrans, despotes et prêtres des idoles.
Aux démons il enleva
Et possession et avantages,
Et pâturages et troupeaux,
Contentement et bon renom.
Il rendit pendant son règne
Exempts d'usure bêtes et hommes,
Intarissables eaux et plantes,
Inépuisable la nourriture à manger[2].

D'après les diverses traditions, la fierté de Djamchîd grandit avec son pouvoir et il commence à oublier que tous les bienfaits de son règne viennent d'Ahura Mazda. Il s'est vanté auprès de son peuple pour dire que toutes les bonnes choses viennent de lui seul, comme s'il en était le créateur :

C'est moi qui ai parfaitement ordonné le monde, et la terre n'est devenue ce qu'elle est que par ma volonté. C'est à moi que vous devez votre nourriture, votre sommeil, votre tranquillité ; c'est à moi que vous devez vos vêtements et toutes vos jouissances. Le pouvoir, le diadème et l'empire sont à moi. Qui oserait dire qu'il y a un roi autre que moi ? J'ai sauvé le monde par les médecines et les remèdes, de sorte que les maladies et la mort n'ont atteint personne : tant que le monde aura des rois, qui d'entre eux pourrait éloigner la mort, si ce n'est moi ? C'est moi qui vous ai doués d'âme et d'intelligence ; et il n'y a que ceux qui appartiennent à Ahriman qui ne m'adorent pas. Maintenant que vous savez que c'est moi qui ai fait tout cela, il faut reconnaître en moi le créateur du monde[3].

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 130.
[2] Cité par Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 14.
[3] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 20.

Sur l'ingratitude de Djamchîd, un seul passage de l'*Avesta* mentionne que la fortune de Djamchîd le rend orgueilleux et il commence à penser à la parole mensongère. C'est en effet, à cause de ses péchés que le *Khvarnah* le quitte ou autrement dit, sa Gloire s'enfuit trois fois ou en trois portions sous forme d'un oiseau :

> Lorsqu'enfin il fit entrer
> Mensonge dans sa volonté,
> La Gloire s'enfuit sous forme visible,
> Sous l'aspect d'un oiseau[1].

James Darmesteter identifie cet oiseau réel ou purement mythique au corbeau[2]. Le premier tiers du *Khvarnah* est saisi par Mithra, le deuxième par Feridoun et le troisième par Câsâspâ, le tueur de dragons. Georges Dumézil souligne que les trois tiers de ce *Khvarnah* « vont se loger dans trois personnages correspondant aux trois types sociaux d'agriculteur-guérisseur, de guerrier, d'intelligent ministre d'un souverain[3] ». D'après les textes avestiques, l'usurpateur Aji Dahâk détrône Djamchîd qui, ayant perdu la Gloire et la couronne, erre tristement sur la terre et se tient caché. Et finalement à la fin du premier millénaire de l'histoire humaine, Djamchîd est saisi par les démons, serviteurs d'Aji Dahâk, et coupé en deux au moyen d'une scie à mille dents[4]. Selon le *Chah-Nâmeh*, c'est Feridoun le fils d'Abtîn et de Farânak[5] qui reçoit la Gloire de Djamchîd :

> Le bienheureux Feridoun fut mis au monde par sa mère, et le sort de la terre allait changer. Feridoun grandit comme un cyprès élancé, il brillait de toute la splendeur de la majesté ; la gloire de Djemchîd était sur le futur maître du monde ; il était semblable au soleil lumineux, nécessaire au monde comme la pluie, un ornement pour les esprits comme le savoir[6].

---

[1] Cité par Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 15.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 51.
[3] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, p. 112.
[4] Arthur Christensen, *op. cit.*, p. 52.
[5] Dans le *Châh-Nâmeh*, Zahâk tue Abtîn, et Farânak, pour sauver la vie de Feridoun, le confie à un forestier qui nourrit l'enfant par le lait de *Purmajeh* (Purmayah), la vache merveilleuse dont chacun des poils brillait d'une couleur différente. À la naissance de cette vache « les sages, les astrologues et les môbads se rassemblèrent pour la voir ; car personne dans le monde n'avait jamais vu une vache comme celle-ci, ni n'avait entendu parler de chose semblable par les vieux sages. » Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 39. Il convient de noter que d'après Philippe Walter, l'enfance et l'initiation du personnage de Carduino-Guinglain du récit de *Carduino*, correspond à Feridoun : « Nous soulignons aussi le fait que le détail qui nous occupe se retrouve dans la vie de Krsna, lequel passa son enfance et sa jeunesse dans un milieu pastoral. On ne saurait nier que ce trait constitue un héritage indo-européen dans la légende royale de l'Iran antique. » *Le Bel inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman*, pp. 53-55. Il est aussi intéressant de noter que, dans la nuit où Cuchulainn est né, une jument met bas aussi deux poulains que l'on décide de donner à l'enfant et qui resteront ses deux coursiers : le Noir de Saingliu et le célèbre Gris de Macha, doué d'une intelligence humaine et capable de prévoir l'avenir. Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et société celtiques*, p. 44.
[6] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 39.

Or, selon l'*Avesta* et les traditions de l'Iran antiques, le règne de Djamchîd est considéré comme un temps où régnait un bonheur sans mélange. D'après le *Yašt* (19, 30-34) :

> Sous le règne du vaillant Yima,
> Ni froid ni chaleur n'y avait,
> Ni vieillesse ni mort non plus,
> Ni l'envie par les diables créée,
> Et père et fils se promenaient
> Comme des jeunes gens de quinze ans[1].

Djamchîd est le premier auquel Ahura Mazda révèle la religion. Il est « le roi pieux, instruit par la sagesse divine, dont les vertus se propagent dans sa race[2]. » Il divise la société en quatre classes et réunit l'ensemble de ceux qui exerçaient les mêmes professions :

> D'abord la caste de ceux qu'on nomme *Amousian* : sache qu'ils sont voués aux cérémonies du culte. Il les sépara du reste du peuple, et leur assigna les montagnes pour y adorer Dieu, pour s'y consacrer à la religion et se tenir en méditation devant Dieu le lumineux. De l'autre côté se plaça une caste, à laquelle fut donné le nom de *Nisarian* ; ce sont eux qui combattent avec le courage des lions, qui brillent à la tête des armées et des provinces, qui ont à défendre le trône du roi, et à maintenir la gloire que donne la bravoure. Sache que la troisième caste porte le nom de *Nesoudi* : ils ne rendent hommage à personne ; ils labourent, ils sèment, ils récoltent et se nourrissent des fruits de leurs travaux sans reproche. […], et la culture de la terre leur est due ; ils n'ont pas d'ennemis ; ils n'ont pas de querelles. […] La quatrième caste est celle des *Ahnouhkouschi*, qui sont actifs pour le gain et pleins d'arrogance ; les métiers sont leur occupation, et leur esprit est toujours en souci[3].

Djamchîd ordonne aux hommes de se laver avec de l'eau pour être purifiés de leurs péchés. Il est le premier qui introduit la coutume de porter des anneaux aux doigts[4]. Dans le *Bundahišn*, il est mentionné comme un grand roi civilisateur et fondateur des villes, des canaux et des jardins. Ferdowsi écrit :

> Selon la coutume des rois ; il était ceint de la splendeur impériale, et l'univers entier se soumit à lui. Le monde était calme et sans discorde, et les Dîvs [démons], les oiseaux et les Péris

[1] Cité par Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, pp. 14-15.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 47.
[3] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 17.
[4] Lorsqu'on lui demanda : « Pourquoi as-tu orné la main gauche ? La main droite est cependant supérieure », il répondit : « Pour la main droite, l'honneur d'être la droite est assez d'ornement ». Arthur Christensen, *op. cit.*, p. 134.

[fées] lui obéirent. La prospérité du monde s'accrut par lui, et le trône des rois brilla sous lui. Il dit : « Je suis orné de l'éclat de Dieu, je suis roi et je suis Môbad ; j'empêcherai les méchants de faire le mal, je guiderai les esprits vers la lumière. » D'abord il s'occupa des armes de guerre pour ouvrir aux braves la route de la gloire. Il amollit le fer par sa puissance royale, et lui donna la forme de casques, de lances, de cuirasses, de cottes de mailles, et d'armures pour couvrir les chevaux. Il acheva tout cela par les lumières de son esprit ; il y travailla pendant cinquante ans, et se fit un trésor de ces armes. Pendant cinquante autres années, il tourna ses pensées vers la fabrication des vêtements, pour que l'on pût s'en couvrir aux jours de fête et de combat. Il fit des étoffes de lin, de soie, de laine, de poil de castor et de riche brocart ; il enseigna aux hommes à tordre, à filer et à entrelacer la trame dans la chaîne ; et quand l'étoffe était tissée, ils se mirent à apprendre de lui, tout à la fois, à la laver et à en faire des habits. Cela étant achevé, il commença un autre travail ; le monde était heureux par lui, et lui-même se trouvait heureux[1].

Il convient de noter que, le dieu Lug des Celtes a certains traits proches de Djamchîd et de Râma du *Râmâyana*. Lug, comme Djamchîd dont le nom signifie « brillant comme soleil », est assimilé au soleil. Il est donc « sous son aspect solaire[2] » un dieu de premier plan : il permet aux *Tûatha Dé Dânann* de vaincre les Fomoire qui sont d'ailleurs les représentants des forces démoniaques et infernales[3]. « Chef des dieux, il n'intervient dans la *Bataille de Mag Tured* que pour accomplir l'acte décisif : paralyser par sa magie l'armée des Fomoire et abattre, d'un coup de pierre de fronde, le géant Balor, son propre grand-père, ce qui lui seul était capable de faire[4] ». Comme Djamchîd, Lug est aussi le fondateur mythique de nombreuses cités dont le plus célèbre est *Lugdunum* « ville de Lug » ou Lyon. Le surnom le plus général de Lug est *lamfhada* « à la longue main » ou « au long bras », et il possède une lance infaillible[5]. Le surnom de Râma est aussi « Héros aux longs bras » et il est, à l'instar de Tristan, le possesseur d'un arc « céleste » et infaillible. On lit dans *Le Râmâyana* que, le roi Djanaka dit à Râma : « Héros aux longs bras, empoigne cet arc céleste ; déploie ta force, noble fils de Raghou, pour lever cet arc, le roi des arcs, et décocher avec lui sa flèche *indomptée*[6] ! »

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, pp. 15-17.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les fêtes celtiques*, p. 149.
[3] D'après Thierry Luginbühl, les Fomoire sont les démons chtoniens proches des géants des mythologies grecques et scandinaves. Ces êtres difformes, pourvus d'un seul œil et pouvant arborer des têtes animales, luttaient férocement contre les premiers immigrants avant d'être définitivement vaincus par la génération divine des Tuatha Dé Dânann. » *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, p. 36.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *La Civilisation celtique*, p. 141.
[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 403.
[6] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome 1, p. 76.

Or, pour Gorgâni, comme d'ailleurs pour les autres poètes de la littérature classique persane, le roi Djamchîd, en dépit de sa faute et de son destin tragique, est l'exemple parfait d'un roi modèle. En effet, chez lui, les personnages de Râmîn et de Maubad, incarnent les deux aspects positifs et négatifs du roi Djamchîd. La déchéance et le destin tragique de Maubad évoquent l'aspect malheureux de Djamchîd. Écartelé entre un passé glorieux et un avenir sombre Maubad se dit :

> Avant d'être amoureux, j'étais un roi puissant, clairvoyant, compétent en toutes ses affaires. Et maintenant l'amour me rend de tout incapable ; je suis tel que voyant, je ne reconnais rien. O regret ! Mon renom était dans ma prudence ! Hélas ! Que de douleurs j'ai subies en amour ! Mes efforts, tout à coup le vent les emporta, cependant que le feu sur mon âme tombait. Mon cœur est devenu aveugle par amour, et il n'a plus aucun désir de ce bas-monde. Maintenant que dit-on de moi dans ce bas-monde ? (Henri Massé, p. 187)

Selon les informations de l'*Avesta* et les textes pehlevis, Djamchîd enchaîne tous les démons. Il donne au monde un climat paradisiaque et prépare pour le monde toutes sortes de bonnes choses. Il rend le monde semblable au ciel où il brillait lui-même comme le soleil et la lune[1]. Dans un épisode du roman, le frère aîné de Maubad, Zerd, lui reproche son amour insensé pour une jeune fille et dit :

> Soyez toujours victorieux ! Toujours cherchez la gloire et demeurez illustre ! Vous êtes grand par vos bontés et vos victoires ; soyez grand ici-bas, selon votre mérite ; que la hauteur de votre puissance soit telle que vous enchaîniez les dîvs, comme Djemchîd. (Henri Massé, p. 48)

Mais, Maubad au lieu d'enchaîner les démons de son désir et de sa passion, enivré de pouvoir, enchaîne « les rois de l'univers » et, comblé d'orgueil et de joie, il annonce : « Je suis le roi des rois. » (Henri Massé, pp. 232-233). Le roi sassanide Ardéchir, dans son testament, écrit :

> Ne laissez pas entrer la fausseté dans votre cœur, car après l'élévation vient toujours la chute. Où est celui dont la couronne a froissé les nuages ? Où est celui dont les lions ont été la proie ? Tous ont pour coucher la terre et la brique. Heureux celui qui n'a semé que la semence du bien[2].

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 69.
[2] Cité par Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 96.

Contrairement à Maubad, lorsque Râmîn devient roi, il incarne l'aspect bienfaisant de Djamchîd. Pour son peuple, il est autant illustre que Djamchîd. Sous son règne, le peuple ne souffre plus de la peine et de la douleur, il se sent délivré de l'enfer, de la main de l'oppresseur. Râmîn est aussi un grand bâtisseur (constructeur) :

> De sa part un préfet fut dans toute cité, et un margrave fut dans chacune des marches ; on remit en état ce qui était ruiné ; l'on fonda par milliers les villes, les villages ; […], il fit construire hôtel et caravansérail sur toute route et mit des gardiens sur ses bords ; […] Il ouvrit des canaux, des sources par milliers, et construisit auprès maint bourg et mainte ville ; l'une de ces cités, Ahvaz, a subsisté — celle que, de nos jours, on nomme Râmîn ville, celle qui a pour nom Râm-chehr sur les registres, bien qu'on l'appelle aussi Ahvaz, en ce moment.
>
> (Henri Massé, pp. 464-466)

Par ailleurs, conformément à la tradition avestique ou épique qui reconnaît certains privilèges pour les héros légendaires par leurs races et leurs noblesses, chez Gorgâni, Wîs est le seul personnage qui ait une origine noble. La noblesse de Wîs trouve l'origine du lignage de par son père Qârèn qui est l'un des descendants des Keyanides. D'après Vladimir Minorsky, le père de Wîs était le fils de Kâveh le forgeron[1]. Dans un des épisodes du roman, Maubad dit à Wîs : « Tu naquis de Djemchîd ; tu l'as abandonné au vent, ce haut lignage ! » (Henri Massé, p. 159), et dans un autre épisode la mère de Maubad lui dit :

> De la race de Wîs quel espoir avais-tu ? Rien ; mais du roi Djemchîd elle tirait lignage ; certes, sa race était excellente et royale ; à ce bien se mêlaient vices de toutes sortes. Abstiens-toi donc ; et suis l'ordre de la raison. (Henri Massé, p. 169)

Or, comme ce travail de recherche l'a déjà mentionné, Djamchîd, sous l'ordre d'Ahura Mazda, pour protéger son peuple contre l'hiver affreux de *Markûchân*, construit un *Var* dans un endroit inaccessible. Il y apporte les germes d'un monde nouveau, les plus parfaits de toutes les espèces, et des feux brûlants. Arthur Christensen voit dans le récit du *Var* l'aspect immortel d'un « pays d'Élysée[2] » dont le souverain est Djamchîd :

[1] Mohammad Roshan, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, p. 463.
[2] « L'Élisée, le jardin des dieux, est devenu, dans la tradition iranienne, un *Var*, une enceinte fortifiée que Jima construit d'après l'ordre d'Ahura Mazda. » *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 55.

> L'état d'immortalité et de bonheur sans mélange est réservé, dans ce récit, aux habitants du var, qui sont destinés à repeupler la terre dans le temps à venir, après l'hiver dévastateur[1].

En effet, ce *Var*, évoque dans un certain sens, l'Autre Monde celtique ou plus précisément le *Mag Meld* ou la « plaine du Plaisir ». Il est « l'un des multiple noms de l'Autre Monde dans les textes mythologiques et épiques. Il est retrouvé dans le nom des *Meldi* gaulois passé à celui de la ville de *Meaux*[2]. » Il convient de noter qu'il y a aussi une parenté plus étroite entre Partholon comme étant l'ancêtre mythique des Celtes et Djamchîd. Bien que le savant Christian-J. Guyonvarc'h écrive « assez curieusement cet ancêtre des Celtes insulaires porte un nom d'origine latine transmis par l'hagiographie : *Partholon* vient de *Bartholomeus*[3] », le nom du Partholon évoque plutôt le mot parthe que Bartholomeus.

Dans un texte irlandais, Fintan, le personnage mythique, homme et druide primordial qui avait vécu depuis le temps du déluge jusqu'à la conversion de l'Irlande au christianisme, raconte que Partholon vient « de l'est, du pays de Grèce[4] » et trente ans après la mort de Partholon, le roi Nemed vient de la Scythie[5]. Un autre texte sur le sage Fenius Farsaid, le personnage mythique qui, selon le *Livre des Conquêtes* invente la langue gaélique, écrit : « En outre Fenius est Scythe, et c'est à lui que l'on ramène les Scythes et les Goths suivant leurs généalogies[6]. »

Cependant, le plus intéressant c'est que les traits caractéristiques de Partholon s'approchent de ceux de Djamchîd ou des autres rois civilisateurs de la dynastie *Paradâta*. Dans la chronologie mythique du peuplement de l'Irlande, Partholon est présenté comme le chef civilisateur de la première race qui occupe l'île après le déluge. Le *Livre des Conquêtes* décrit :

> Comme tous les créateurs ou ancêtres il fait surgir des lacs, des rivières, des plaines ; il défriche, invente la pêche, la chasse, l'agriculture et l'élevage. C'est lui qui a les premiers druides, les premiers poètes, les premiers guerriers, qui livre la première bataille contre les Fomoire, etc. Il fait sortir le monde du chaos. Puis toute sa race meurt de maladie et le cycle créateur recommence avec son successeur Nemed[7].

---

[1] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 16.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides,* p. 403.
[3] *Op. cit.*, p. 411.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais*, p. 158.
[5] *Op. cit.*, p. 8.
[6] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 325.
[7] *Op. cit.*, p. 411.

Par ailleurs, comme l'indique Christian-J. Guyonvarc'h, les textes mythologiques de l'Irlande christianisée, tout en désavouant le paganisme, présentent ses origines sans les renier[1]. Cependant, il ne faut pas oublier que les grands thèmes mythiques sont souvent universels. Ils sont actualisés selon différentes cultures à travers lesquelles ils s'incarnent.

Or, selon les conceptions archaïques des peuples indo-européens, devenir roi c'est, par exception, s'approcher du divin sans pour cela être confondu avec lui. L'étude comparative des rois (Marc, Maubad, Râmîn) met en évidence que l'archétype du roi médiéval indo-européen, se nourrit du même arrière-plan mythique. Dans ce fond mythique, on retrouve des rois dont le caractère est un mélange de bon et de mauvais. Le roi qui a conscience de son devoir et qui reste fidèle à son modèle comme Arthur, et le roi qui quitte, souvent par orgueil, la bonne voie comme Djamchîd. Il est donc difficile de les classer par catégorie. Cependant, c'est conformément à cet arrière-plan que Râmîn se rapproche, à la fin du roman, des types idéaux comme Arthur et Khosrow Anouchirvân. Mais les deux autres rois s'éloignent peu à peu de ces types et s'approchent, soit par imperfection morale soit par défaut physique, du type de Zahâk.

Françoise Barteau souligne que l'imaginaire médiéval exclut de la société tout ce qui échappe à la norme. Il le soupçonne d'appartenir à la « grande famille du Diable ». Ainsi, ceux qui présentent une disgrâce physique quelconque « sont soupçonnés d'avoir été châtiés dans leur apparence et dans leur existence terrestre pour une faute obscure, inconnue[2]. » Chez Béroul, le roi Marc comme chef spirituel de son peuple, à part son mauvais caractère, a aussi des oreilles de cheval.

c. Prototype du chevalier-pahlavân indo-européen

Au sens général du mot, la notion de héros reflète communément l'attitude d'un personnage qui s'accomplit dans de bons actes et anime des sentiments de justice. C'est le cas de Kâveh le forgeron du *Châh-Nâmeh*. Comme l'indique Arthur Christensen, Kâveh est « le vrai héros libérateur selon la conception ancienne : il ne voulait pas le trône pour lui-même, mais il luttait pour les droits de l'héritier légitime de la couronne[3]. » Et Ferdowsi présente Rostam, le héros principal de l'épopée, comme le vainqueur des géants et des lions, le distributeur des couronnes, le maître du lacet et de l'arc, des flèches et de Rakhch (son cheval). Il écrit :

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 324.
[2] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 50.
[3] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 73.

> Il est le modèle de la bravoure dans les combats, de la prudence, de la sagesse et de la dignité. C'était un éléphant sur la terre et un crocodile dans l'eau ; c'était un sage à l'esprit vigilant et un vaillant guerrier[1].

Rostam lui-même parle ainsi de sa personnalité : « Ma selle est mon trône, mon casque est ma couronne, ma cuirasse est ma robe, et mon âme ne songe qu'à la mort[2]. » De ce point de vue, l'épithète du héros, *pahlavân*, qualifierait un être juste et brave qui, suivant un certain principe éthique, sans penser à être récompensé, n'hésite pas à se mettre dans tous les dangers pour l'honneur de la communauté.

Dans tous les textes épiques qui racontent les hauts faits des ancêtres, le héros est un modèle de bravoure et de vertu qui s'engage dans une série d'épreuves en vue du rétablissement d'un ordre troublé par des sortilèges, par une mauvaise coutume ou encore par une faute personnelle. D'une manière générale, la prouesse et l'engagement envers de la communauté sont les vertus les plus élevées d'un héros épique tel Cuchulainn, Roland, Rostam, Batraz, Soslan, Esfandyâr et Ferdiad, etc. Philippe Walter indique :

> Après les enquêtes d'historicité dont ils ont été l'objet, il devient évident aujourd'hui que Roland et la quasi-totalité des personnages épiques appartiennent au « folklore médiéval » avant d'appartenir à l'histoire ou à la littérature exclusivement[3].

Le savant ajoute que la plupart des héros indo-européens, comme Feridoun, Gilgamesh, Cyrus, Romulus, Héraklès, Siegfried, Fiacha Fer Mara et Tristan, après avoir connu une enfance agreste, réussissent finalement ce que le commun des mortels est incapable de réaliser : tuer des monstres, fonder des civilisations : « Tous ces héros sont hantés par une force divine qui provient de leur naissance exceptionnelle et qui les hausse à un niveau inégalé et inégalable par les autres hommes[4]. » Ce serait probablement une des raisons pour laquelle la littérature romanesque médiévale, occidentale ou orientale, cherche elle aussi à mettre son personnage-héros dans des situations spécifiques afin de lui donner une identité mythico-légendaire. Georges Dumézil rappelle :

> Chaque société a une forme d'esprit et de goût, d'imagination et de sens moral, qui ne permet

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome III, p. 7.
[2] *Op. cit.*, p. 123.
[3] Philippe Walter, *Le Bel inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman*, p. 10.
[4] *Op. cit.*, p. 61.

aux institutions comme aux mythes, quel qu'en soient l'origine et l'âge, de vivre et de prospérer en elle que s'ils se modèlent sur certains types et s'orientent dans certains sens[1].

Alors, comme le héros des grandes épopées, le héros des récits d'aventure se veut exemplaire par les exploits souvent hors norme qu'il accomplit grâce à sa volonté et à son courage. En d'autres termes, dans le système indo-européen des trois fonctions, le héros se rattachant très clairement à la fonction guerrière, toutes les valeurs héroïques du héros refléteraient traditionnellement des valeurs guerrières. De ce point de vue, « la quête de tous les romans d'aventures représente une victoire de la fertilité, dont l'agent est le héros-guerrier, sur la stérilité, maintenue par les forces d'une nature hostile[2]. »

Cependant, dans les œuvres romanesques, le héros n'est plus le héros du genre épique. À la différence de Roland, de Rostam, de Cuchulainn, dont le sort est étroitement lié à une destinée collective, le chevalier-pahlavân des récits romanesques, conservant les qualités les plus hautes du « héros d'autrefois », poursuit sa propre réalisation de soi. Cet accomplissement de soi est en fait l'idée maîtresse des récits d'aventures qui fait par conséquent osciller le héros entre la prouesse et l'amour et qui, lui donne une image problématique. C'est surtout le cas du personnage de Tristan, qui selon Denis de Rougemont « repose sur une série de contradictions énigmatiques[3] ».

En effet, Tristan avant l'absorption du philtre apparaît dans le récit comme un héros parfait qui accomplit sans efforts les exploits qui lui sont assignés. Sa victoire sur le Morholt, que confirme ultérieurement celle sur le dragon d'Irlande (le serpent cresté), lui fait obtenir la gloire du « héros civilisateur », et lui fait acquérir la reconnaissance à la fois du peuple de Cornouailles et d'Irlande. Alors, face à une telle gloire et en s'appuyant sur la version de Béroul qui présente Marc comme un roi difforme et sans lucidité, on se demande pourquoi ce héros invincible ne se soulève pas contre Marc comme l'a fait Râmîn contre Maubad. Et pourquoi il n'enlève-t-il pas Iseut, à l'instar de Râmîn ? Surtout que Denis de Rougemont souligne que « les mœurs du temps sanctionnent le droit du plus fort, elles le divinisent même sans le moindre scrupule ; et surtout s'il s'agit du droit d'un homme sur une femme : c'est l'enjeu habituel des tournois[4]. »

[1] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, p. 198.
[2] Ruxandra Vişan, « Échos des pratiques guerrières celtiques dans *Yvain* de Chrétien de Troyes », dans *La Chevalerie au Moyen Âge à nos jours*, p. 52.
[3] Denis De Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 31.
[4] *Ibidem*.

En effet, bien que Béroul supprime du récit le nain Frocin comme source diabolique et développe l'histoire jusqu'au moment où Tristan se venge des barons félons, il est presque impossible d'imaginer le reste de son roman. Cependant, la fin tragique du héros brillant de la Cornouailles fait penser aux « péchés du guerrier », que Georges Dumézil étudie dans *Heur et malheur du guerrier*.

L'étude menée par le savant sur la religion et l'épopée indo-européennes fait apparaître deux types différents de guerriers ou de héros : brutal et chevaleresque. Dans la mythologie des Indo-iraniens, le type Vâyu[1] (Vayu iranien) incarne la force brutale pratiquement à l'état brut. Ce héros, comme l'indique Georges Dumézil, n'est pas très intelligent et s'abandonne aisément à de désastreux accès de fureur aveugle : « Il opère souvent seul, hors de l'équipe dont il est pourtant le protecteur désigné, cherchant l'aventure, tuant principalement des démons et des génies[2]. » Dans les épopées des peuples indo-européens, ce type brutal, munie souvent d'une arme (massue) qui lui est propre, correspond bien à Câsâspâ l'iranien ou à Batraz l'ossète ou au géant Starkadhr de l'épopée nordique, ou à Héraklès grecque ou à Cuchulainn celtique. Il convient de rappeler que massue est aussi le second attribut du Dagda (le premier étant le chaudron[3]). Un épisode figuré dans la *Folie Tristan* de Berne où Tristan déguisé en fou tient une massue à la main ferait probablement allusion à ce type du héros brutal :

> N'i a un sol en la marine
> Qui ne croie que ce soit rage,
> Mais ne sevent pas son corage.
> En sa main porte une maçue.
> Conme fous va, chascuns lo hue,
> Gitan li pierres a la teste. (vv. 131-136)

> Tout le monde sur la côte le croit enragé mais ne connaît pas ses sentiments profonds. Dans sa main, il tient une massue. Il a la démarche d'un fou : chacun le hue et lui jette cailloux à la tête.

Or, dans la mythologie indo-iranienne, Indra ou Mithra incarne le type de guerrier chevaleresque. Ce type, dans l'épopée, a de nettes affinités avec Trita (Thraêtaona ou

[1] Vâyu est le dieu d'orage et de la guerre. Il convient de souligner que le lien entre l'orage et la guerre est naturel, selon le principe que l'orage est au ciel ce que la guerre est sur la terre. En somme l'action de ce dieu est double : divine car il est le protecteur des dieux contre les forces de destruction, humaine ensuite car il est aussi le protecteur des hommes ou du moins de certains hommes contre d'autres. Chez les Scythes, le dieu correspondant à cette divinité est Arès. Vâyu correspondrait chez les Celtes à Taranis dont le nom signifie « Tonnerre ». Il a été représenté dans « toute l'iconographie gallo-romaine, par un homme tenant à la main la roue cosmique. » Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 419.
[2] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, p. 177.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *op. cit.*, p. 404.

Feridoun) dans le domaine iranien, avec Achille dans le domaine hellénique et aussi avec le héros Soslan chez les Ossètes. Georges Dumézil écrit :

> Au contraire le héros du type Indra est un surhomme, si l'on veut, mais d'abord un homme réussi et civilisé, dont la force reste harmonieuse et qui manie des armes perfectionnées (Arjuna [dans *Mahâbhârata*] est notamment un grand archer, le spécialiste des armes de jet). Il est brillant, intelligent, moral même, et surtout sociable, guerrier de bataille plus que chercheur d'aventures, et généralissime naturel de l'armée de ses frères[1].

En effet, dans le domaine mythique indo-européen, un grand nombre de héros dit des « bons » et des « mauvais », comme l'indique Georges Dumézil, reproduisent les caractères et les modes d'action de dieux ou des démons dont ils sont déclarés les fils, les cousins germains ou les incarnations[2]. Dans le domaine légendaire, de même que le roi peut être l'incarnation d'un dieu ou d'un ancien héros (les rapports du héros et de la royauté sont souvent ambigus), il serait aussi le représentant d'un héros bon ou l'hybride du bon et du mauvais.

Chez les Indo-iraniens, la loyauté du héros est absolue ainsi que la légitimité du roi qui n'est jamais remise en question. Mais de même que dans leur ancien panthéon (distribué selon un schéma tripartite), le voisinage des deux fonctions peut être une occasion de rivalités, on rencontre souvent la même rivalité dans le monde épique ou romanesque. Les hymnes védiques où Indra défie Varuna et ceux avestiques où Djamchîd se vante qu'il est le plus puissant, en sont les témoins. Le *Châh-Nâmeh* en a également gardé la mémoire où Rostam, humilié par le roi Key Câvous, explose :

> Je suis le vainqueur des lions, le distributeur des couronnes. Quand je suis en colère, que devient Câvous? Qui est donc Thous pour qu'il porte la main sur moi ? C'est Dieu qui m'a donné la force et la victoire et non pas le roi ni son armée. Le monde est mon esclave et Rakhsh [le cheval de Rostam] mon trône ; mon épée est mon sceau, mon casque est mon diadème; le fer de ma lance et ma massue sont mes amies; mes deux bras et mon cœur me tiennent lieu de roi. Je rends brillante la nuit sombre avec mon épée ; je fais voler les têtes sur le champ de bataille. Je suis né libre et ne suis pas esclave, je ne suis le serviteur que de Dieu [3].

[1] Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, p. 177.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. II. III*, p. 676.
[3] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome II, p. 117.

Or, dans la mythologie indo-européenne, les principaux rivaux des dieux sont des monstres (plus typiquement le redoutable monstre à trois têtes) qui menacent les dieux. Engagés dans la hiérarchie sociale et en charge de la sécurité des dieux ou des royaumes, le devoir principal ou nécessaire des héros est d'aider les dieux au salut du monde. Mais ce qui est frappant, c'est que les dieux-héros représentant la fonction guerrière sont régulièrement décrits comme commettant des fautes qui leur sont propres.

> Un héros, humain ou divin, nécessairement mythique, commet, le plus souvent à la fin de sa vie — et donc de ses exploits — trois fautes graves contraires aux règles ou à la déontologie de son état et qui concernent toute la société parce qu'elles se répartissent entre les trois niveaux fonctionnels de l'idéologie tripartie[1].

C'est sur cette problématique qu'on pourrait peut-être analyser la fin tragique de Tristan. Pour résoudre le problème, il est nécessaire de se référer aux trois péchés du guerrier indo-européen dont Indra est le meilleur exemple.

c-a. Les trois péchés d'Indra et de Tristan

Indra, le dieu-guerrier le plus civilisé ou « sociable[2] » de l'Inde védique est un pécheur dont la liste des fautes et des excès dans les *Brâhmana* (explications rituelles du Brahmane) et les épopées est longue et variée. Cependant, le cinquième chant du *Mârkandeya Purâna* les a réduits au schéma des trois fonctions. D'abord, aidé de Trita[3], le « troisième » des trois frères Âptya, Indra tue le Tricéphale qui est un fléau menaçant pour le monde, et sauve ainsi la société des dieux. Mais, ce monstre a le rang de brahmane et il n'y a pas de crime plus grave que le brahmanicide. À cause de cet acte sacrilège, Indra perd son *tejas*, c'est-à-dire son énergie spirituelle ou bien sa majesté. Puis Indra tue par ruse un second démon qui a été produit pour venger le Tricéphale. En effet, ayant peur du monstre, Indra n'ose pas l'affronter par un combat loyal. Il conclut un pacte insincère avec le monstre, mais il viole ce pacte par la

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 121.
[2] Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, p. 71.
[3] Dans le texte védique (X, 8, 8) est écrit : « Trita Âptya, connaissant les armes paternelles et poussé par Indra, combattit contre l'être à trois têtes, à sept brides, et, le tuant, enleva les vaches du fils de Tvastr [Tricéphale]. » Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 27. L'*Avesta* attribue aussi cet exploit à un homme, non à un dieu, c'est-à-dire à Thraêtaona ou Feridoun (forme iranienne de Trita védique) qui lutte contre Aji Dahâk aux trois têtes et le tue. (En effet, Feridoun de l'épopée ne tue pas Zahâk, mais l'enchaîne à jamais dans une caverne). D'après le *Yašt* (14, 40), le héros tire du dieu Verethraghna ou Bahram (la forme iranienne de Vrtrahan, surnom d'Indra) la force et abat le dragon. En plus, le héros avestique est du clan ou de la famille d'*Âswya* (*Âthwya*). Ce nom est aussi la forme iranienne d'Âptya. Il convient de rappeler que le nom du père de Feridoun dans le *Châh-Nâmeh* est Abtin. « La famille des *Âthwya* semble avoir été avant tout une famille d'agriculteurs, car la plupart de ses membres portent des noms composés avec le nom du bœuf. » *Op. cit.*, p. 31.

tromperie. Par suite de cette lâcheté, il perd son *bala*, sa force physique. Enfin, par une ruse honteuse, en revêtant la forme du mari, il entraîne une femme honnête à un adultère. Cette vilenie sexuelle lui fait perdre son *rûpa*, sa beauté[1]. Ainsi, Indra tue un parent-brahmane, gagne un combat déloyal et possède une femme mariée. À la suite de ces péchés, comme l'indique Georges Dumézil, pour Indra il ne reste qu'un fragment du *bala* qui est l'essence de sa fonction propre :

> En conséquence, il est comme un anéanti et sa situation est d'autant plus grave que le *teja*, le *bala* et le *rûpa* qui l'ont abandonné semblent irrécupérables, chacun étant entré dans le dieu avec lequel il a une affinité naturelle : l'énergie spirituelle est passé dans Dharma, personnification du droit aussi bien que de la morale ; la force physique dans Vâyu, le Vent brutal ; la beauté dans les deux charmants jumeaux divins, les Açvin. Ces quatre dieux, et le reste d'Indra lui-même, engendrent ensuite pour le compte de Pându autant de fils, qui forment finalement le célèbre groupe trifonctionnel des cinq frères (ou demi-frères, ou presque frères) Pândava[2].

Certes, le sort de ce dieu pécheur évoque partiellement le sort de Yima (Djamchîd) qui perd sa Gloire à cause d'un péché grave et chaque tiers de son *Khvarnah* désignant symboliquement une fonction s'incarne ensuite dans un personnage (Mithra, Câsâspâ, Feridoun[3]). Le combat du héros irlandais Cuchulainn contre les trois fils de Nechta évoque également le combat d'Indra avec le Tricéphale dont le meurtre comporte une souillure. Cependant, certains récits indo-européens sur des personnages mythiques précisément sur Héraklès le grec, Starkadhr[4] la scandinave, Soslan le scythique et Gwynn le celtique, retracent entièrement l'histoire d'Indra et de ses fautes.

Concernant les trois fautes fonctionnelles, l'épopée narte raconte que Soslan avait tué Alymberg, de la famille des *Alaegatae*, et ses six fils. De cette famille, il ne restait qu'une jeune fille et un petit garçon nommé Totyradz. Soslan afin d'enlever la fille, organise un tournois et annonce : « Dans une semaine, le prochain vendredi, nous jouerons sur la Place des Jeux et toute famille qui n'enverra pas de joueur se verra prendre, pour punition, une fille

[1] Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 89-92.
[2] Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. II. III*, pp. 685-686.
[3] Le *Dênkart* après avoir mentionné la victoire de Trita sur le Tricéphale écrit : « Par l'agriculture, troisième fonction religieuse, il enseigna aux hommes la médecine du corps qui permet de déceler la peste et de chasser la maladie. » Cité par Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, p. 32.
[4] Il tue son maître et ami, pour un sacrifice humain voulu par le dieu Odin. Il s'enfuit pendant une bataille et tue un ami pour l'argent. Après avoir commis ces trois fautes, il décide de se faire décapiter par un jeune guerrier afin de lui transmettre ainsi son invulnérabilité.

en esclavage[1]. » Quoique encore enfant, Totyradz fait un combat loyal et gagne la partie, mais Soslan le tue par ruse et saccage ensuite les offrandes funéraires de sa victime. Grâce aux prières de la mère de Totyradz, ce dernier revient de l'Autre Monde et se venge. Il tue Soslan, lui coupe le bras droit et le porte à sa mère. Il retourne ensuit au monde des morts et y attend Soslan pour un duel loyal au « jour du grand jugement ». Le récit se termine ainsi :

> Comme c'est par tromperie que Soslan l'a surpris et tué, un jour viendra où, chez les morts, le duel recommencera entre Totyradz, fils d'Alymbeg, des Alaegatae, et le héros d'acier Soslan, des Aehsaertaeggatae. Et ce ne sera pas un duel ordinaire. Les morts se presseront à ce spectacle. Pour mieux voir, ils monteront sur les cibles qu'on aura dressées dans leurs jeux funéraires, sur les pierres dont on aura orné leurs tombes, sur les chevaux qui auront couru en leur honneur[2].

Selon Georges Dumézil, une variante du récit de Soslan et ses péchés qui se termine par un duel jusqu'au jour du Jugement est conservée chez les Celtes insulaires. Un épisode épique, inséré dans le roman arthurien *Kullwch et Olwen*, raconte que Gwynn fils de Nudd enlève la femme de Gwythyr fils de Greidiawl lors de la nuit des noces et avant que le mariage ne soit consommé. Il gagne ensuite un combat injuste et excessif et capture des nobles comme Nwython et son fils Keledyr. Il tue le père et fait manger le cœur à Keledyr, ce qui le rend fou. Le roi Arthur intervient et relâche des nobles captifs puis punit Gwynn par un duel annuel jusqu'au Jugement. En effet, Arthur rétablit la paix entre Gwythyr et Gwynn à la condition que la jeune fille reste dans la maison de son père. Ainsi, les deux hommes doivent faire une bataille « chaque premier jour de mai jusqu'au jour du Jugement », et celui qui serait vainqueur le jour du Jugement prendrait la jeune fille[3].

Il est remarquable de noter que selon Christian-J. Guyonvarc'h, dans le domaine celtique, c'est Nede, le fils adoptif du druide Caier qui a commis les trois fautes graves. Nede, prononce une satire injuste et, ainsi, il abuse de son sacerdoce en réclamant au roi un poignard que ce dernier ne peut lui donner sans violer un interdit. Il usurpe la royauté et s'empare indûment du pouvoir temporel. Il commet l'adultère, cédant à la tentation féminine et acceptant par surcroît de se faire le complice d'une épouse coupable[4].

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 102.
[2] *Op. cit.*, p. 109.
[3] Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, p. 125.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 121-122.

Quant à Tristan et à ses péchés, comme Maubad qui tue le père de Wîs, il tue aussi le géant Morholt qui est le parent proche d'Iseut. Certes ce meurtre était nécessaire pour sauver les jeunes gens de la Cornouailles. Mais dès lors, Tristan est un héros dont les blessures ne guérissent que par les remèdes magiques d'Iseut :

> Senz aïe m'estut murir,
> Car nuls hum ne me put garir
> Fors sulement reïne Ysolt.
> Le me puet fere, s'ele volt :
> La mecine ad e le poeir,
> E, se le seüst, le vuleir. (vv. 1135-1140)
>
> Il me faut mourir inexorablement car personne ne peut me guérir hormis la reine Yseut. Elle le peut si elle le veut. Elle connaît tous les remèdes et possède le pouvoir et la volonté de me guérir, si on l'informe sur mon sort.

D'après l'évangile de Saint-Jean, il existe un lien étroit entre la maladie et le péché. Jésus-Christ, après avoir guéri un homme malade, lui dit : « Écoute, tu es guéri maintenant. Ne pèche plus, pour qu'il ne t'arrive pas quelque chose de pire. » (Jean 5, 14).

Or Tristan, avec ses blessures incurables, évoque à la fois la parole de Jésus et aussi les héros invulnérables tels Achille, Esfandyâr, Soslan. Chacun des héros a son point faible qui cause finalement sa mort tragique. Les yeux d'Esfandyâr et les genoux de Soslan[1] sont en effet les seuls points vulnérables des héros. Chez Béroul, lors de l'épisode de la séparation, apparemment définitive, Iseut donne à Tristan un anneau qui serait pour le héros comme un talisman contre la mort :

> Mais, des que reverrai l'anel,
> Ne tor ne mur ne fort chastel
> Ne me tendra ne face errant
> Le mandement de mon amant,
> Solonc m'enor et loiauté
> Et je sace soit vostre gré. (vv. 2797-2802)
>
> Mais, dès que je reverrai l'anneau, aucune tour, aucun mur, aucun château fort ne m'empêchera d'accomplir immédiatement la volonté de mon bien-aimé, selon mon honneur et ma volonté et ce que je saurai être votre désir.

[1] L'épopée narte raconte que dès la naissance de Soslan, le forgeron céleste des Nartes, Kurdalaegon, fabrique une auge et le remplit du lait de cent louves et trempe le héros dans le lait. Mais à cause de la méchanceté de Syrdon, l'auge est un peu courte pour la taille de Soslan qui ne peut s'y étendre de toute sa longueur et plie ses genoux. Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 69-71.

Cet anneau rappelle à la fois celui que Lunette prête à Yvain afin qu'il échappe à ses poursuivants en le rendant invisible, et l'anneau magique que Satana donne à Soslan lors de son voyage au Pays des Morts[1].

Contre l'honneur guerrier, Tristan tue deux des trois barons félons d'une façon déloyale. Tristan prépare un piège pour Denoalain dans la forêt et se cache derrière un pommier et « Ainz n'en sout mot, quant Tristran saut » (v. 4383). Il coupe la tête du baron et tranche ses tresses pour montrer à Iseut. Tristan tue presque de la même façon Godoïne qui espionnait les amants par la fenêtre. Il pense que si le baron s'échappait vivant, il ferait renaître le conflit entre Marc et Iseut. Il bande donc son arc et tire sur Godoïne qui n'a même pas le temps de dire : « Bleciez sui ! Dex ! Confession » (v. 4489).

Enfin, concernant la troisième faute du type d'Indra, chez Béroul, lorsque le philtre n'agit plus, Tristan rend Iseut à Marc, mais il ne cesse pas ses relations clandestines avec elle. Ainsi, il entraîne vraiment Iseut vers l'acte d'adultère. Chez Thomas, lorsque les amants sont loin l'un de l'autre, Tristan tourmenté à cause de ses désirs charnels se lamente, car le corps d'Iseut lui manque. Il dit alors :

> Ysolt, bele amie,
> Molt diverse vostre vie :
> La nostre amur tant se desevre
> Qu'ele n'est fors pur mei decevre.
> Jo perc pur vos joie e deduit,
> E vos l'avez e jur et nuit ;
> Jo main ma vie en grant dolur,
> E vos vostre en delit d'amur.
> Jo ne faz fors vos desirer,
> E vos nel puez consirer
> Que deduit e joie n'aiez
> E que tuiz vos buenz ne facez.
> Pur vostre cors su jo em paine,
> Li reis sa joie en vos maine :
> Sun deduit maine e sun buen,
> Ço que mien fu ore est suen. (Manuscrit Sneyd I, vv. 7-22)

> Yseut, ma belle amie, votre vie est fort changeante. Notre amour s'éloigne tellement de nous qu'il n'est que déception pour moi. À cause de vous, je perds joie et plaisir mais vous, vous les possédez jour et nuit. Je passe ma vie à souffrir énormément et vous menez la vôtre dans le plaisir d'amour. Je ne fais que vous désirer mais vous ne pouvez éviter d'obtenir le plaisir et la joie ; vous faites ce que vous voulez. C'est votre corps qui me fait souffrir alors que le roi en vous trouve sa joie. Il trouve son plaisir, il trouve sa jouissance : ce qui était à moi est aujourd'hui à lui.

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 116-133.

Dans toutes les versions du roman, pour réaliser ses désirs, Tristan n'hésite pas, contrairement aux lois religieuses et à la morale, à recourir à la ruse et au mensonge. Chez Béroul et après l'intervention de l'ermite Ogrin, Tristan promet de quitter le pays si le roi Marc refuse qu'il y reste :

> Mais, s'or estoit vostre plesir
> A prendre Yseut o le cler vis,
> N'avroit baron en cest païs
> Plus vos servist que je feroie,
> Se l'uen vos met en autre voie,
> Que ne vuelliez le mien servise,
> Ge m'en irrai au roi de Frise ;
> Jamais n'oras de moi parler,
> Passerai m'en outre la mer.
> De ce q'oiez, roi, pren consel.
> Ne puis mes soufrir tel trepel :
> Ou je m'acorderai a toi,
> Ou g'en merrai la fille au roi
> En Irlandë, ou je la pris.
> Roïnë ert de son païs. (vv. 2604-2618)

> Mais si, désormais, il vous plaisait de reprendre Yseut au teint clair, aucun baron de ce pays ne serait plus empressé que moi pour vous servir. Si au contraire on vous persuade de vous passer de mes services, je m'en irai chez le roi de Frise. Plus jamais, vous n'entendrez parler de moi et je traverserai la mer. Sire, prenez une décision là-dessus. Je ne peux plus souffrir un tel tourment. Ou bien je me réconcilierai avec vous ou bien je ramènerai la fille du roi en Irlande, là où je l'ai conquise. Elle sera reine en son pays.

Cependant, Tristan non seulement ne quitte pas le pays, mais ment même devant Marc et sa cour en disant qu'il n'avait aucune relation amoureuse avec la reine :

> Ci voi les homes de ta terre
> Et, oiant eus, te vuel requerre
> Que me sueffres a esligier
> Et en ta cort moi deraisnier,
> C'onques o lié n'oi drüerie,
> Ne ele o moi, jor de ma vie.
> Acroire t'a l'en fait mensonge. (vv. 2853-2859)

> Je vois ici les hommes de votre terre et, devant eux, je veux vous demander l'autorisation de me disculper et de prouver devant votre cour que jamais, à aucun jour de ma vie, je n'ai eu avec elle de relation amoureuse, ni elle avec moi. On vous a fait croire des mensonges.

Une variante de cette scène se trouve chez Gorgâni, où le roi Maubad dit à Râmîn : « O méchant, né sous l'astre mauvais ! Jure-moi donc par le soleil et par la lune qu'avec Wîs

ta liaison ne se maintiendra plus ; sinon je couperai ta tête ! Par la honte venue de toi, mon corps est devenu sans tête ». Et Râmîn fait ce serment :

> Je jure, par l'Arbitre du monde [Mithra], éclairant notre foi, que, tant que je vivrai dans ce monde et dans l'autre, de mon amie je ne peux point me détourner ; vers ce visage rose est fixé mon regard, comme vers le soleil, au ciel, celui des autres, elle est ma douce vie ; or de mon propre gré, l'on ne pourrait briser avec sa propre vie. (Henri Massé, p. 270)

Chez Béroul, étant donné que la relation charnelle de Tristan avec Iseut était sous l'emprise du philtre, le lecteur peut douter de la véracité de ses dires. Mais, Gottfried de Strasbourg écrit précisément qu'Iseut avant de se donner à Tristan, avait un grand conflit avec le jeune homme :

> Le conflit entre la jeune fille et l'homme, entre l'Amour et la pudeur la mettait en grand désarroi. La jeune fille aimait l'homme, mais elle baissait les yeux ; la pudeur aspirait à l'Amour, mais elle ne pouvait s'ouvrir à personne. A quoi bon ? Chacun sait que pudeur et virginité sont choses éphémères et que leur floraison est de courte durée. Elles ne résistent pas trop longtemps ! C'est ainsi qu'Isold cessa la lutte et s'abandonna à son destin. Vaincue, elle finit par se rendre, corps et âme, à l'Amour et à l'homme aimé. (*Gallimard*, p. 540)

Par ailleurs, contrairement au roi Arthur qui dit : « Je suis roi, je ne dois donc pas mentir », chez Béroul, l'ermite Ogrin encourage Tristan à « bel mentir », car il a l'idée que « pour effacer la honte et dissimuler le mal, on doit mentir un peu à bon escient » (vv. 2353-2354). Un passage de *La Saga* fait clairement allusion aux lois féodales qui soulignent que le prince qui ment publiquement n'a le droit de gouverner un royaume :

> Selon les lois et le droit, tu ne gouverneras plus jamais ce royaume, parce que le prince qui dément publiquement, et qui ne tient pas ses engagements et sa parole, ne doit jamais avoir ni pouvoir ni seigneurie sur des hommes valeureux. (*La Saga*, p. 563)

Chez Gottfried de Strasbourg, le harpeur qui réclame Iseut selon le « don contraignant » dit à Marc : « Seigneur, ainsi donc vous ne voulez pas tenir la parole que vous m'avez donné ? Songez que, si on vous convainc de parjure, vous ne pourrez plus être roi d'aucun pays. Faites-vous lire la charte des rois : si elle porte autre chose, je retire aussitôt ma requête » (*Gallimard*, p. 558). Il convient de rappeler que, le dieu Zervan, à cause d'un don

contraignant est obligé de donner la royauté de l'univers, pour une durée limitée, à Ahriman (*cf*. p. 184). Dans *Le Râmâyana* aussi, c'est justement à cause de ce « don contraignant » que le roi d'Ayaudhyâ est obligé d'exiler injustement son héritier légitime (Râma) du royaume (*cf*. p. 255)

À toutes ces fautes s'ajoutent encore celles de violer une promesse et un pacte du mariage. Selon des allusions de Thomas, dans l'épisode du verger, Iseut demande à Tristan de ne jamais aimer une autre femme, où qu'il aille. « Dist mei qu'en quele terre qu'alasse, / Altre de li ja mais n'amasse » (vv. 1249-1250). Cependant à l'étranger il se marie volontairement avec Iseut aux Blanches Mains en se disant : « Isald j'ai perdue, Isald j'ai retrouvée » (*Tristrant et Isald*, p. 156). Thomas précise qu'il « veut Yseut aux Blanches Mains pour sa beauté et pour le nom d'Yseut qu'elle porte » (vv. 198-199), parce qu'il « croyait se débarrasser d'Yseut et ôter l'amour de son cœur. » (vv. 304-307). Mais, il ne respect pas non plus son pacte du mariage lorsqu'il dit à Kaherdin :

> Unc puis vers altre n'oi amer,
> N'amer ne puis vostre serur,
> Ne li ne altre porrai ;
> Tant cum la reine amerai,
> Itant aim Ysolt la reine
> Que vostre serur remain mechine. (Thomas, vv. 1251-1256)
>
> Je n'ai pas pu aimer votre sœur et je ne pourrais jamais aimer quelque femme que ce soit tant que j'aimerai la reine. J'aime tellement la reine Yseut que votre sœur est restée vierge.

En effet, ce mariage de Tristan, consommé ou non consommé[1], par rapport à la troisième fonction, évoque, symboliquement, la captivité des femmes que les dragons de la mythologie indo-européennes enferment dans leurs harems. Chez Thomas, Tristan pour cette injustice se reproche et se juge comme un déloyal (trompeur), voire un traitre, lorsqu'il se dit :

> L'une et l'altre pur mei se dolt,
> Et jo m'en duil pur double Ysolt.
> Supris en sunt andui de mei,
> A l'une, a laltre ment ma fei :
> A la reïne l'ai mentie,
> A ceste n'en pois tenir meie.
> Pur qui la doüse jo mentir,
> A une la puis jo tenir.

[1] En effet, Thomas dans un passage écrit que Tristan dans la nuit de ses noces avec Iseut aux Mains Blanches en lui disant « Par ici, sur ma hanche droite, j'ai une blessure qui me fait souffrir depuis longtemps » (vv. 630-633), reste fidèle à la reine. Mais, une autre fois il écrit que Tristan se dit : « Avant de se donner à moi, elle m'a beaucoup aimé et convoité en pensée. Désormais, elle me détestera parce que je refuse de m'unir à elle et parce que ses désirs ne seront pas comblés » (vv. 537-535).

Quant menti l'ai a la reïne,
Tenir le dei a la meschine,
Car ne la puis mie laissier. (Sneyd 1, vv. 472-482)

L'une et l'autre souffrent à cause de moi et moi-même je souffre à cause des deux Yseut. Je les ai trompées toutes les deux. J'ai trahi ma promesse envers l'une et l'autre. J'ai dupé la reine et ne peux éviter de duper la seconde. Pourtant, quelle que soit celle que je trompe, je peux rester fidèle à l'autre. Puisque j'ai trompé la reine, je dois rester fidèle à mon épouse car je ne veux pas la délaisser.

L'infidélité de Tristan envers les deux Iseut, évoque celle de Jason envers Médée. Dans la mythologie grecque, Jason, après avoir trahi Médée, est privé de sa descendance. Il n'est plus qu'un homme brisé. Haï de tous, il erre, sans foyer, de ville en ville. Il se remémore son glorieux passé et déplore les maux qui l'avaient accablé depuis. Dans une version du mythe, le héros se tue de désespoir et dans l'autre il est écrasé par la poupe du navire *Argo*[1].

Or, les fautes de Tristan sont presque les mêmes que celles de Râmîn. Lui aussi, en se mariant, viole son serment de fidélité. Râmîn voulait juste comme Tristan se débarrasser de l'amour de Wîs, car son cœur ne cessait de souffrir à cause d'elle, et ses amis lui ont dit : « Seul un nouvel amour coupe court à l'amour ; seul l'amour peut porter à l'amour un remède » (Henri Massé, p. 397). Râmîn avoue en voyant la beauté de Gol que son cœur s'attache à l'amour de la belle, en disant : « À l'amour de Wîs j'ai échappé » (Henri Massé, p. 398). Par ruse il pénètre avec ses quarante compagnons dans le château de Maubad et tuent les hommes du roi. Il tue aussi un parent proche, son frère aîné, Zerd, qui « dirigea soudain son glaive vers la tête de Râm » (Henri Massé, p. 455).

On pourrait peut-être dire que si Râmîn n'a pas le même destin tragique, c'est parce qu'il ne ment pas. Se repentant de son mariage, il regrette d'écouter Ahriman[2] qui l'a poussé dans une mauvaise voie pour oublier l'amour de Wîs qui ne lui donnait que de la douleur. (Henri Massé, p. 419). Il demande pardon à Wîs :

Pardonne, ô mon idole ! Pour moi, n'ajoute pas au souci le souci ; ma faute s'est doublée de par mon ignorance : ce qui n'était pas bien devient bien à mes yeux ; la vilenie que j'ai

[1] Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 173.
[2] Pour les zoroastriens, toutes sortes de péché viennent d'Ahriman. Sur l'expiation du péché, dans un texte pehlevi est écrit : « Toutes les sortes de péché, / Toute pensée mauvaise, / Toute parole mauvaise, / Toute action mauvaise, / Tous les péchés mortels, / En particulier tout reste mauvais [de culpabilité], / Produit par l'Esprit Mauvais de la Drug [mensonge] par haine / Des créatures d'Ohrmazd [Ahura Mazda], / Tout cela, Ohrmazd a révélé que c'était un péché / Pour quoi les hommes peuvent devenirs pécheurs, / Et aller en Enfer ; / Si j'ai péché en cela, / De quelque façon que j'aie péché par là, / Quelle que soit la nature de mon péché, / En pensée, en parole, ou en acte, / Je me repens et fais pénitence, pardonne ! » Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 297.

reconnue, je l'ai faite ; par deux fois, devant toi j'ai perdu mon honneur ; et maintenant je n'ose plus te regarder ; et ma langue n'a plus la force de parler. (Henri Massé, p. 429)

Râmîn ne dément pas non plus son amour pour Gol et pour sa faute, il est même prêt à être puni lorsqu'il dit : « Fais de moi tout ce qui te plaira, car tu es à mes yeux la maîtresse et la reine. Je me plains à toi car tu es feu dans mon cœur ; je me plains à toi car tu règnes sur mon cœur » (Henri Massé, p. 398).

Dans aucune des versions du roman de *Tristan* on ne peut en effet saisir les mêmes impressions et les mêmes remords de la part de Tristan. Dans toutes les versions, Tristan est présenté comme un amoureux torturé par son amie qui exige en plus qu'Iseut vienne de le guérir dans la même maison où il vit avec sa femme légitime. Le texte de Thomas, trop misogyne, essaie même de présenter une image diabolique d'Iseut, où Kaherdin lui fait des reproches en lui disant :

Sa vie e sa juvente pert ;
Pur vus ad esté eissillez,
Plusurs feiz del rengne chachez ;
Le rei Markes en ad perdu :
Pensez des mals qu'il ad eu !
[…]
Aiez, dame, de li pité !
Si vus ore nel sucurez,
Ja mais certes nel recovrez ;
Senz vus ne puet il pas guarir. (vv. 1470-1483)

Il perd sa vie et sa jeunesse. À cause de vous, il a été exilé et plusieurs fois chassé du royaume. Il a perdu l'appui du roi Marc. Pensez aux maux qu'il a supportés. […]. Dame, ayez pitié de lui ! Si vous ne le secourez pas maintenant, vous ne le retrouverez plus jamais. Il ne peut pas guérir sans vous.

Mais, finalement il semble que c'est Iseut qui reste la plus fidèle à sa promesse. Sachant que Tristan s'est marié, elle se dépêche cependant pour sauver la vie de son bien-aimé. Dans les dernières pages du roman de Thomas, le seul souci d'Iseut est de voir Tristan « en bonne santé » (vv. 1678-1679).

En effet, on pourrait dire que, autant Gorgâni essaie de donner à son cavalier amoureux des qualités d'un héros mythique, autant les textes de *Tristan* dépouillent, petit à petit, le héros de toutes ses qualités héroïques et le présentent comme un simple personnage. Chez Béroul, Tristan n'est plus le héros d'autrefois pour les Cornouaillais, il est plutôt un meurtrier qui fait peur à tout le monde :

Par Cornoualle ont atendu
L'un des trois a le chief perdu
Qui meslot Tristan o le roi.
Poor en ont tuit et esfroi,
Puis ont en pes le bois laisié ;
N'ont pus et bois sovent chacié.
Des cel'ocre qu'u bois entroit,
Fust por chacier, chascuns dotoit
Que Tristan li preuz l'encontrast.
Crient fu u plain et plus u gast. (vv. 1719-1728)

Toute la Cornouailles entend que l'un des trois qui a brouillé Tristan avec le roi a été décapité. Tous prennent peur et s'affolent ; ils évitent désormais la forêt. Depuis lors, ils ne s'y rentrent plus guère pour chasser. Sitôt entré dans la forêt, fût-ce pour chasser, chacun redoute la rencontre de Tristan le preux dans la plaine mais plus encore dans la lande.

Thomas dégrade même son héros jusqu'à en faire un amoureux jaloux qui cherche à se venger de son amie :

A sa dolur, a sa gravance
Volt Tristrans dunc quere venjance ;
A sun mal quert tel vengement
Dunt il doblera sun turment. (vv. 214-217)

À sa douleur, à sa peine, Tristan cherche donc une vengeance. Il cherche une telle vengeance à son mal qu'elle doublera en fait ses souffrances.

Il le présente oscillant entre son passé surhumain et ses désirs purement humains. Il le change donc en un personnage ou bien en un « individu » qui perd à cause de son amour toute sa valeur héroïque, et toute sa réputation s'évanouit (vv. 528-531). En effet, si pour Indra il ne reste qu'un fragment du *bala* comme essence de sa fonction guerrière, pour Tristan aussi il ne reste qu'un « nom » de toutes ses valeurs acquises.

B. Origines indo-européennes des thèmes et des motifs récurrents

Du point de vue du genre littéraire, les deux romans sont des œuvres où se mêlent le véridique et le légendaire, l'observable et l'imaginaire. Grâce à l'ampleur et la diversité des aventures, comme *Les Mille et une nuits*, ils répertorient tous les thèmes. Ces thèmes, étroitement liés aux personnages véhiculent en fait toute l'idéologie de chaque récit. Certes le thème principal des récits est l'amour, soit par l'intervention d'un philtre, soit par un amour qui commence tout naturellement. Mais, cette partie du travail de recherche s'attachera plutôt à dégager les thèmes et les motifs qui illustrent le mieux l'idéologie indo-européenne. Il se

limitera donc à quelques thèmes et motifs dont l'origine doit être recherchée dans un fond indo-européen.

a. Enlèvement

Dans la mythologie grecque, les dieux pour leurs voluptés, toujours insatiables, enlèvent de belles filles. Zeus s'éprend de la belle Europe, fille du roi Agénor. Pour séduire la jeune fille, il n'hésite pas à recourir à la ruse. Afin de pouvoir l'approcher, il se métamorphose en un taureau blanc et s'allonge à ses pieds. Europe s'enhardit et commence à jouer avec le taureau. À un moment où elle monte sur son échine, l'animal se relève et entre dans la mer avec la jeune fille en croupe et nage jusqu'à l'île de Crète où il retrouve sa forme normale et s'unit à la jeune fille. Hadès s'éprend de sa nièce, Perséphone, et la demande en mariage à Zeus. Celui-ci ne veut pas offenser son frère aîné par un refus, mais il sait que la mère de Perséphone, Déméter, ne pardonnerait jamais que sa fille soit enfermée dans le Tartare. Il répond donc qu'il ne peut ni refuser, ni donner son consentement. Ainsi, Hadès s'arroge le droit de prendre ce qu'il veut par la force. Recherchée par sa mère, Perséphone est partiellement rendue à sa famille : elle doit dès lors partager son existence entre le royaume de Hadès et celui de Zeus, c'est-à-dire entre des Enfers et de la Lumière[1]. Le Minotaure, le monstre mi-homme mi-taureau enlève les jeunes filles d'Athènes et Thésée enlève Ariane[2].

Dans la mythologie romaine, la première génération des hommes de Rome, enlèvent aussi par ruse les femmes de leurs familles voisines, les Sabines. Cherchant des femmes pour fonder leurs familles, les Romains négocient avec les Sabins qui peuplent les environs. Craignant la naissance d'une société rivale, les Sabins refusent d'autoriser leurs femmes à épouser des Romains. Ces derniers planifient alors leur enlèvement. Romulus organise une fête et invite les Sabins. Durant la fête, au signal de Romulus, les Romains enlèvent les femmes sabines et repoussent les hommes de leur peuple[3].

---

[1] Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 171. D'après Philippe Walter, ce mythe est probablement destiné à expliquer l'alternance des saisons : la succession cyclique de l'été et de l'hiver, de la saison claire et de la saison sombre. Il ajoute que le texte gallois d'*Ystorya Trystan* (XVe siècle) est la version celtique du mythe grec. Dans ce récit, Iseut est partagée entre les deux hommes qui le revendiquent. Durant six mois, elle doit vivre avec Marc, son époux hivernal, et pendant les autres six mois, avec Tristan, son amant estival. *Mythologie chrétienne, fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, pp. 129-130.

[2] Joël Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 48. Voir aussi Pierre Grimal, *op. cit.*, pp. 452-453.

[3] D'après la légende, les femmes sabines enlevées par les Romains s'étaient jetées entre les combattants et avaient supplié leurs pères, leurs frères, et leurs nouveaux époux de cesser un combat sacrilège. Cet épisode s'était déroulé sur le Forum, à l'hauteur de *Regia*. C'est ainsi que Titus Tatius, le roi sabin, fut associé au pouvoir de Romulus et que se produisit la fusion des deux peuples. Mais bientôt Tatius mourut, et Romulus demeura seul à la tête des deux peuples. Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, p. 412.

Ces enlèvement du type gréco-romain sont sans doute les plus connus dans la mythologie indo-européenne, mais ils ne sont pas les plus anciens. Dans *Le Râmâyana*, le démon Râvana, « qui change de forme à volonté », enlève Sîtâ, l'épouse du héros[1]. Le démon Aji Dahâk enlève les deux belles sœurs de Djamchîd. Le *Yašt* 17 fait allusion aux combats victorieux que livre Vichtâspa, le roi protecteur de Zoroastre, contre une foule d'adversaires qui s'opposent à la nouvelle foi. Son ennemi le plus acharné est Ardjâspa, le roi des Huns (les Touraniens) qui enlève Humâyâ, la fille de Vichtâspa et une autre femme distinguée. Le roi grâce à la déesse Anâhitâ réussit à les délivrer et à abattre les Huns[2].

Un récit danois sur la naissance de Starkadhr, mentionné par Georges Dumézil, raconte que le grand-père du héros était un géant monstrueux, pourvu de quatre paires de bras. Il enleva une jeune fille et le père de celle-ci fit appelle au dieu Bórr pour la délivrer. Bórr tua le ravisseur et ramena la jeune fille chez son père. Mais elle était enceinte. Elle mit au monde un beau garçon aux cheveux noirs, un être entièrement humain, qui, de son père, tenait une force extraordinaire. Il reçut le nom de Stórvirkr. Il épousa une princesse de Hálogaland et eut d'elle un fils qu'il nomma, selon l'usage, d'après son grand-père, Starkadhr[3].

Ces exemples, tous venus du monde mythique, ne sont pas des simples fables, mais des récits qui racontent, dans un certain sens, la naissance d'une race, d'une nation, d'une civilisation. En effet, l'origine mythique de tous ces rapts, soit pour raison d'un amour passion, soit pour le désir du mariage afin de fonder une famille, soit pour détruire une race noble, doit être recherchée dans le principe de la troisième fonction, dite productrice. Comme l'indique Geo Widengren, pour détruire la bonne création des dieux, un être féminin, symbolisant les eaux cosmiques et la fertilité, devient l'objet de la captivité d'un démon-dragon. La capture cause alors une sécheresse dans le pays. Un héros divin apparaît ensuite et en libérant cet être féminin (femme ou vache), la pluie coule à nouveau et fertilise la terre[4]. Dans la mythologie iranienne, la légende du démon Aji Dahâk et de son vainqueur Thraêtaona (Trita, Feridoun) affirmerait l'idée du savant. Le *Yašt* (17, 33-34) dit :

> Cette faveur, donne-la-moi,
> O Rti bonne et élevée :
> Puissé-je vaincre Azhi
> Dahâka aux trois gueules,
> Aux trois têtes, aux six yeux,
> Qui possède mille ruses,

[1] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome II, p. 31.
[2] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 24.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. II. III*, p. 695.
[4] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 59.

> Ce très fort, ce démon monstre,
> Le méchant qui trompe le monde,
> Le plus fort de tous les monstres,
> Lui qu'Ahra Manyu [Ahriman] a créé
> Contre le monde corporel,
> Pour nuire au monde des fidèles.
> Puissé-je enlever les deux aimées,
> Sahavâk et Arnavâk,
> Les plus belles de corps pour l'enfantement,
> Les plus merveilleuses pour le ménage[1].

Mircea Eliade écrit :

> Les liens très étroits entre les idées de création par l'eau (cosmogonie aquatique ; déluge qui régénère périodiquement la vie historique ; pluie), la naissance et la résurrection, sont confirmés par cette sentence du Talmud : « Dieu a trois clés : celle de la pluie, celle de la naissance, celle de la résurrection des morts[2] ».

Cependant, d'après les anthropologues comme Robert Briffault, l'origine de l'enlèvement des femmes remonte à la préhistorique et au principe du tabou sexuel. En effet, pour l'homme primitif, la société n'était pas composée d'unités familiales mais d'un clan maternel. Dans ce clan, un homme avait pour « mères » et pour « sœurs » toutes les femmes appartenant à son propre clan ou à des clans apparentés, et devait donc, pour ne pas enfreindre le tabou sexuel, se tenir à l'écart de tous ces parents, car la transgression de ce tabou apporterait une mort certaine[3]. Robert Briffault écrit :

> Le système exogamique est considéré par la grand majorité des sociétés les plus primitives comme le principe d'organisation sociale le plus important et le plus sacré. […], plus les indigènes sont primitifs, plus ils redoutent d'enfreindre le tabou sexuel et la loi de l'exogamie. Des guerriers et des chasseurs, selon certains rapports dont l'authenticité est établie, sont réellement morts de peur les avoir transgressées. Voilà qui montre bien que loin d'être une simple prohibition sexuelle, le tabou est une loi sociale absolue[4].

C'est probablement à cause de ces interdictions totémiques que l'homme primitif, ne pouvant s'unir à la femme de sa communauté, pour satisfaire ses besoins biologiques, enlevait les femmes ou les « non-parents » des autres tribus. Sigmund Freud dans son *Totem et tabou*

[1] Cité par Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, pp. 17-18.
[2] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 79.
[3] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 16.
[4] Cité par Evelyn Reed, *op. cit.*, p. 32.

(p. 43) écrit : « Les prohibitions tabou les plus anciennes et les plus importantes sont représentées par les deux lois fondamentales du *totémisme* : on ne doit pas tuer l'animal totem et on doit éviter les rapports sexuels avec les individus du sexe opposé appartenant au même totem. Telles devaient donc être les tentations les plus anciennes et les plus fortes des hommes. Nous ne pouvons le comprendre[1]. » Ainsi, l'homme primordial, par « vol de la femme[2] » ou du bétail d'un autre, ne violait pas les lois de sa propre communauté.

Or, la mythologie indo-européenne est remplie des épisodes d'enlèvements. Et la folklorisation de ce vieux thème apparaît comme récurent dans toutes les légendes de ces peuples et constituent souvent l'intrigue principale des récits. La littérature persane connaît ce vieux thème avec le roman de *Samak-e 'Ayyâr* dont l'origine remonte à l'époque Parthe. Les 'Ayyâr étaient maîtres d'enlèvements et razziaient les riches au profil des pauvres et des démunis. Dans le roman de *Samak-e 'Ayyâr* on rencontre souvent des scènes de razzia. Une fois, Samak enlève, tout seul, la fille du roi de Chine, parce que son maître est tombé amoureux d'elle. Une autre fois, accompagné par un groupe d'ayyâr, il pénètre dans les palais ou les arsenaux des rois ennemis, et enlève à la fois le trésor, les armures et les montures dont son groupe a besoin. Une autre fois encore, il enlève le bétail d'ennemi, etc. Après que Samak a accompli une razzia, le roman raconte que lui et ses hommes sont réfugiés chez un chevalier qui lui dit :

> O chevalier Samak, si au lieu de quatre cents hommes, vous étiez quatre mille, tous tes disciples, tous voleurs et chacun d'eux assassin de mille hommes, je les aurais tous reçus à bras ouverts[3].

Dans un épisode du roman de *Wîs et Râmîn*, Gorgâni fait allusion aux 'Ayyâr qui pillaient et saccageaient tout : « Ainsi le monde fut délivré des filous ['Ayyâr], des voleurs, des batteurs d'estrade, des brigandes, des gens du Kurdestân [Kurdistan], de ceux du Lourestân [Lorestan] » (Henri Massé, p. 465).

Or, dans presque tous les romans de Chrétien de Troyes il existe au moins un épisode de l'enlèvement. Comme l'indique Pierre Gallais, Lancelot n'a pour mission que de délivrer la reine Guenièvre et les autres Logriens prisonniers en Gorre et de tuer leur ravisseur, Méléagant. Le point culminant du roman du *Chevalier au lion*, se situe à l'épisode dans

[1] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, pp. 35-36.
[2] *Op. cit.*, p. 230.
[3] Frédérique Razavi, *Faramarz fils de Khodadad*, tome 1, p. 171.

lequel, Yvain délivre trois cents princesses condamnées aux travaux forcés par des puissances diaboliques[1].

Dans le roman de *Wîs et Râmîn,* le vieux Maubad enlève Wîs pour la satisfaction de sa convoitise, et Râmîn l'enlève du château de Maubad pour son amour. Dans les romans de *Tristan,* le héros tue le Morholt qui enlevait régulièrement les jeunes de Cornouailles. Il tue aussi le dragon d'Irlande qui enlevait les jeunes filles. Tristan réussit ainsi à enlever Iseut pour le roi Marc. Et c'est finalement cet enlèvement qui scelle la paix entre les deux royaumes ennemis. Il dit au père d'Iseut :

> Écoutez monseigneur, le bienveillant et puissant roi Marc d'Angleterre vous envoie le message suivant : il vous demande de lui accorder la main de votre fille Yseut. Si vous voulez connaître la vérité et passer un accord avec lui dans ces conditions, elle recevra en cadeau nuptial toute la Cornouailles et régnera sur toute l'Angleterre. (*La Saga*, p. 556)

Dans cet épisode de *La Saga*, Tristan parle du « cadeau nuptial » comme le don de mariage ou le prix de la mariée. On trouve les mêmes allusions dans le roman de Gorgâni. Maubad réclame Wîs de sa mère et par une lettre menaçante lui rappelle qu'en cas de refus, il se vengera en détruisant le pays de Chahrou, mais en cas d'accord, il mettra sa royauté dans les mains de Vîrou :

> Donne-moi donc ta fille à visage de lune ; libère ton pays de ma haine envers lui. De tout le sang que nous répandrons ici-bas, tu seras responsable ensuite, en l'autre monde. […]. Si de la haine vers la tendresse tu penches, je mets ma royauté dans les mains de Vîrou ; et je lui ferai don de toute ma puissance ; il sera général en chef de mon armée ; tandis que Wîs sera princesse en Khorâsân, toi aussi tu seras princesse en Kouhestân ; et s'il nous reste encore une portion de vie, nous la passerons dans le bien-être et la joie ; de mon pouvoir le monde obtiendra le repos ; il sera purifié de guerre et de violence. (Henri Massé, p. 71)

Lorsque Râmîn devient roi, comme le don de mariage, il donne à Wîs la royauté des pays d'Azerbaïdjan, d'Arran et d'Arménie (Henri Massé, p. 466).

D'après les recherches anthropologiques, avec l'évolution de la société primitive, la femme devient petit à petit comme l'enjeu des relations amicales entre les tribus et les

[1] Pierre Gallais, *Perceval et l'initiation*, pp. 36-37.

familles hostiles. En effet, celui qui enlevait une fille d'une autre tribu, devait la payer souvent par du bétail ou du terrain :

> À l'origine, le don de mariage constituait la condition indispensable à l'établissement de relation matrimoniales entre deux groupes qui, hostiles, devenaient alliés en échangeant des cadeaux (nourriture ou différents objets). Ce système d'inter-échange — ou d'échange de cadeaux réciproques — se transforma à un certain moment de l'histoire, en une transaction d'un autre ordre : l'échange de ce qui était devenu des biens personnels. Le don de mariage devint alors le prix de la mariée, qui continua de s'effectuer, comme le système qui l'avait précédé, entre des hommes, sans que les femmes, les principales intéressées, en recueillent le fruit[1].

Dans *La Razzia des vaches de Cooley*, le don du mariage de la reine Medb est un peu étrange. Comme cadeau nuptial, elle a demandé un homme sans avarice, sans jalousie et sans peur[2]. Lors de sa dispute avec le roi, Medb parle précisément du « prix d'achat inhabituel » qu'aucune femme avant elle n'en avait demandé à l'un des hommes d'Irlande[3]. D'après Alain Deniel, le terme *coibche* correspond au « prix de la mariée » que le prétendant payait au père, ou à la mariée elle-même, ou aux deux. Il écrit :

> L'institution de la *coibche* est antérieure à la christianisation de l'île : des traités de droit écrits dans une forme d'irlandaise qui peut remonter au VIe siècle la mentionnent. Au départ, la *coibche* a sans doute été conçue comme un dédommagement dû à l'homme qui cédait sa fille en mariage (le mot dérive d'ailleurs de *cobach*, « débiteur », qui est composé du préfixe *com-*, « avec », et de *fiach*, « dette »). Le fait que le marié ait pu ensuite la payer à celle qui devenait son épouse doit traduire une évolution de la coutume[4].

Alain Deniel en se référant à Patrick J. Geary, souligne que, quand une femme passait d'un homme (père ou frère) à un autre, cela demandait compensation. Dans son livre *Le Monde mérovingien : naissance de la France*, Patrick J. Geary écrit :

> À l'origine, c'était un « prix de la mariée », mais au VIe siècle cette compensation évoluait, se

[1] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, pp. 218-219.
[2] D'après Christian-J. Guyonvarc'h, c'est un don trifonctionnel où *sans jalousie* fait allusion à la première fonction (sacerdotale), *sans peur* à la deuxième fonction (guerrière) et *sans avarice* à la troisième fonction (productrice). *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 297.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, *op. cit.*, p. 54.
[4] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, pp. 195-196.

> transformait en un paiement rituel. Le présent le plus important était la dette inversée que le marié payait à la jeune fille, et qui, dans la coutume franque, atteignait le tiers des biens du marié[1].

Or, on peut facilement trouver les exemples de ce type d'échange dans l'histoire réelle du Moyen Âge. Georges Duby souligne que Louis VII, par son mariage avec Aliénor qui n'avait pas de frère, devint chef de la maison d'Aquitaine et « il maria lui-même la sœur de sa femme ; pour resserrer l'alliance entre les deux lignages, il la donna en dépit des empêchements de parenté, à Raoul de Vermandois, cousin germain de son père[2]. » Un texte mythologique irlandais mentionne que sept femmes-esclaves était le prix de l'honneur d'un poète-docteur celtique[3].

Mais, dans les légendes indo-européennes, l'enlèvement ne se réduit pas seulement à celui des femmes. *La Saga* raconte que Tristan, déjà un jeune homme, lui aussi a été enlevé par les marchands norvégiens qui voulaient le vendre :

> Ils s'avisèrent que s'ils l'emmenaient avec eux, son savoir et ses nombreuses connaissances leur seraient d'une grande utilité, et en outre que s'ils voulaient le vendre, ils en tireraient un grand prix. (*La Saga*, p. 511)

Cet épisode de *La Saga*, rappelle également l'épisode de « Joseph est vendu par ses frères » (Genèse, 37, 12-36). Il convient de noter que dans la Bible celui qui enlève une personne doit être mis à mort : « Si un Israélite enlève un de ses compatriotes et qu'il le réduise en esclavage ou le vende, il doit être mis à mort. Vous ferez ainsi disparaître le mal du milieu de vous. » (Deutéronome, 24, 7). Ce verset biblique ferait probablement allusion au mode de vie des peuples nomades, surtout à celui des nomades de l'Asie central que la Bible a mentionnés sous le terme de *Gog et Magog*. Le texte du prophète Jérémie évoque aussi l'invasion de ces cavaliers venus du Nord :

> Devant la clameur du cavalier et de l'archer, toute la ville est en fuite (4, 29). C'est une nation durable, c'est une nation très ancienne, une nation donc tu ne sais pas la langue et ne comprends pas ce qu'elle dit. Son carquois est un sépulcre béant ; c'est une nation de héros (5,15-16). Voici qu'un peuple arrive du Nord, une grande nation se lève des confins de la

[1] Patrick J. Geary, *Le Monde mérovingien : naissance de la France*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier et Isabelle Detienne, Paris, Flammarion, 1989, p. 129.
[2] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 202.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 53.

terre ; ils tiennent fermement l'arc et le javelot, ils sont barbares et impitoyables ; leur bruit est comme le mugissement de la mer, ils montent des chevaux, ils sont prêts à combattre comme un seul homme contre toi, fille de Sion[1] !

En effet, ces peuples nomades qui se déplaçaient de pâturage en pâturage, dans les vastes steppes ne possédaient que ce qu'ils pouvaient emporter avec eux, alors que les cultivateurs sédentaires, accumulaient les surplus qui devenaient un butin tentant pour ces pillards qui ne se contentaient que de razzia.

Or, l'enlèvement n'était pas toujours une carrière masculine, il y avait aussi des femmes qui enlevaient des hommes. Dans l'histoire irlandaise de *Diarmaid et Grainne*, l'épouse du vieux roi Finn s'éprend de Diarmaid, le héros invincible du roi, et en recourant à un défi magique (*geis*), elle oblige le jeune guerrier à l'enlever[2]. Dans le récit d'amour de *Bîjen et Manîjeh*, c'est la fille du roi touranien Afrâsyâb qui tombe amoureuse de Bîjen, le petit-fils de Rostam, et décide de l'enlever. Lorsque le héros était ensommeillé à cause de l'ivresse, Manîjeh lui fait respirer un parfum endormant, le place dans un coffre et l'emporte dans son palais[3]. Dans un récit narte, Satana enlève aussi de cette façon Uryzmaeg[4].

Parfois, dans ces récits, un troupeau d'animaux ou un animal spécifique est le sujet d'une rafle et donc à une bataille sanglante. Telle est par exemple l'histoire irlandaise de *La Razzia des vaches de Cooley*, qui, contrairement au titre du récit, raconte la rafle d'un taureau (*Bó Cúalnge*, le taureau brun de Cúalnge) qui causera une guerre violente et bouleversera tout le pays du nord au sud. C'est au cours de cette rafle que Cuchulainn tue malgré lui son frère adoptif, Ferdiad. Dans un épisode de l'épopée, Cuchulainn envoie Sualtam pour avertir le roi Conchobar qu'Ailill et Medb ont porté la guerre contre les Ulates et qu'ils ont tué les hommes et ont enlevé les femmes, les enfants, les chevaux et tout son cheptel. Il répète sans arrêt au roi que : « les hommes, on les tue ; les femmes, on les enlève ; les vaches, on les razzie, ô Ulates[5]. » Le roi Conchobar dit alors :

À moins que le firmament ne tombe avec sa pluie d'étoiles sur le visage de la terre, que la terre ne se brise par un tremblement de terre, ou que la mer aux franges bleu sombre ne vienne

[1] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C.)*, p. 22.
[2] D'après Jean Marx, « l'amour lui-même dans la littérature irlandaise est une *Geis* qui lie. On a remarqué depuis longtemps que c'est la femme qui, dans la littérature celtique, choisit, conquiert, lie et enchaîne l'homme, souvent contre son gré et ses inclinations ». *La Légende arthurienne et le Graal*, p. 78.
[3] Mohammad Mokri, *La Légende de Bîžan-u Manîja (Bîjen et Manîjeh), version populaire du sud du Kurdistan en langue gouranie (Épisode du Châh-Nâmeh, épopée iranienne)*, pp. 150-151.
[4] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 42-43.
[5] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 220.

> sur le front chevelu du monde, je ramènerai chaque femme et chaque vache à sa cour, à son enclos, à sa maison et à son propre domicile, après la victoire de la bataille, du combat et de la lutte[1].

D'après Christian-J. Guyonvarc'h, la razzia est pour les irlandais une coutume juridiquement et socialement fondée, et non pas seulement un fait épique fortuit ou accidentel[2]. Il est intéressant de noter que la razzia, ou bien, « l'expédition » est aussi une coutume pour les caucasiens et les peuples nomades de l'Asie central. Elle est en fait la toile du fond de la plupart des récits des Nartes. Georges Dumézil souligne que « les nartes étaient une nation très forte. Ils ne se contentaient pas d'une vie simple et tranquille, mais passaient tout leur temps en razzias, en guerre ou à la chasse[3]. » Il est aussi intéressant de noter que Mithra (Arès des Scythes) a le surnom étrange de « dieu voleur de bœuf[4] ». À propos des Alains, Hérodote écrit :

> Ils [les Alains] sont effrayants par la férocité même modérée de leur regard, et rapides dans le maniement des armes. Et ils sont en tout comparables aux Huns, quoique plus civilisés pour ce qui est de la nourriture et d'habillement. Ils vont, pillant et chassant, jusqu'au marais Méotide et au Bosphore-Cimmérien, et même en Arménie et en Médie. Et tandis que le repos comble les hommes tranquilles et paisibles, eux prennent plaisir aux dangers et aux guerres. Heureux est estimé là-bas celui qui rend l'âme au combat ; les vieillards déclinants et ceux qui meurent de quelque accident sont couverts de terribles sarcasmes comme des dégénérés et des lâches. Il n'est rien qu'ils ne louent plus que de tuer un homme ; et en guise de trophées glorieux, les scalps arrachés aux têtes coupées des victimes sont accommodés par les guerriers en phalères pour leurs chevaux[5].

Cependant, si l'on s'appuie sur les légendes racontées sur les Nartes, chez eux, la razzia suivait certaines règles et avait ses propres principes. Dans un récit narte, Uryzmaeg accompagnés d'un groupe de cavalier, razzient les troupeaux des Terk-Turk. Lorsqu'un des jeunes lui dit « dépêche-toi avant qu'ils ne nous poursuivent », il lui répond : « Non,

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, p. 221.
[2] *Op. cit.*, p. 33.
[3] Georges Dumézil, *Mythe et épopée I. II. III*, p. 497.
[4] Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 135.
[5] Cité par Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 32.

l'honneur me l'interdit. Il serait indigne d'emmener notre butin sans donner l'alarme », et il crie : « Alarme, Terk-Turk ! On vous dérobe vos troupeaux[1] ! »

Il est aussi à remarquer qu'il y a parfois une étonnante analogie entre les légendes des Iraniens et celles des Grecs et des Scandinaves. Le texte pehlevi de *kârnâmak i Artaxšêr i Pâpakân*, ou le « Livre des gestes d'Ardéchir, fils de Pâpak » raconte que le roi se déguise en un marchand et rentre dans la forteresse de Haftânbôkht[2] et de ses sept fils qui sont le serviteur d'un dragon nommé *Kerm* (ce mot veut dire « ver »). Puis il obtient la permission de nourrir le monstre. Il a, en secret, fait fondre du métal et le verse dans la gueule du dragon. « Le ver explose avec un vacarme infernal, la panique règne, et l'armée d'Ardéchir, qui s'était cachée hors de la forteresse, parvient à prendre le repaire d'Haftânbôkht[3]. » Henri Massé reconnaît dans cette légende, d'une part, une variante du mythe d'Hercule tueur de l'Hydre à sept têtes, car le nom Haftânbôkht signifie « à sept fils », c'est-à-dire « à sept têtes », et d'autre part, il souligne qu'une légende analogue à celle d'Haftânbôkht se trouve dans la saga scandinave de *Ragnar Lodbrok* qui tue un serpent gigantesque[4].

Or, une variante du récit pehlevi et le thème du métal fondu se trouve aussi dans l'épopée narte. Il convient de rappeler que, d'après Vladimir Kouznetsov et Iaroslav Lebedynsky, l'épopée narte est fondamentalement celle des Alains qui ont « intégré à leurs cycles épiques des thèmes caucasiens indigènes : on a relevé des similitudes entre les récits et des représentations de l'Âge du Bronze, comme le serpent ou hydre à sept têtes figurant sur une hache de la culture de Koban[5]. »

Le récit narte raconte qu'un jour Uryzmaeg dit au crieur : « Va et crie à travers les trois familles nartes que j'ai dépisté un troupeau sur la Montagne Noire ; que ceux qui sont des hommes viennent avec moi l'enlever ; et que personne ne dise le lendemain qu'il n'avait pas été informé[6] ! » Le lendemain, Uryzmaeg en tête de « la jeunesse des trois familles nartes », les conduit d'abord sur le rivage de la Mer Blanche, puis au rivage de la Mer Noire,

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 51.
[2] Selon le *Châh-Nâmeh*, Haftânbôkht est un pauvre homme dont la fille trouve dans une pomme un petit ver qu'elle dépose le godet de sa quenouille, en disant : « Vous allez voir ce qu'on peut filer grâce à l'étoile de ce ver », et elle se met à filer en quantité prodigieuse. La famille, ravie, comble de soins le ver qui grossit de jour en jour. Haftânbôkht, devenu riche et puissant, construit une forteresse où l'on nourrit grassement le ver qui a pris la taille d'un éléphant. Les conquêtes de Haftânbôkht s'étendent « de la mer de Chine jusqu'au Kerman ». Comme le souligne Henri Massé, en persan, le mot *Kerm-ân* signifie « les vers » et il y a dans cette légende une fusion du mythe avec l'histoire. En effet, la légende fait allusion à la fois « à l'introduction en Perse du ver à soie » et aux conquêtes du roi sassanide Ardéchir. Historiquement, la province du Kerman « fut une des premières conquêtes d'Ardéchir qui devint ainsi, dans l'imagination du vulgaire, le vainqueur du ver. » Voir *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 177.
[3] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 347.
[4] Henri Massé, *op. cit.*, pp. 177-178.
[5] Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 156.
[6] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 56.

mais lui est le seul qui atteint la Montagne Noire (l'autre monde des Nartes). Il voit qu'un grand bélier, sans le berger, dirige les moutons vers une caverne dont la propriétaire est le Géant Borgne. Ce dernier enferme Uryzmaeg. Chaque matin le géant appelait le bélier et lui disait : « Va, mon cher Bodzo, emmène le troupeau paître et ce soir, à l'heure habituelle, ramène-le au complet ! » Il faisait ensuite passer le troupeau entre ses jambes en comptant les bêtes une à une, l'énorme bélier le premier. Une nuit, Uryzmaeg profite du sommeil du géant et rougit une broche de fer et la plonge tout droit dans son œil. Il égorge ensuite le bélier et entre dans la peau de l'animal et réussit ainsi à sortir avec le troupeau quand le géant les fait sortir de la caverne.

Le récit narte à son tour évoque celui d'Ulysse dans l'île des Cyclopes. Là, aussi un monstre enferme Ulysse et ses compagnons dans sa caverne. Pour s'échapper du monstre qui les tuait un après l'autre, Ulysse verse tant de vin au géant qu'il devient ivre. Il en profite pour lui enfoncer un pieu dans l'œil et les Grecs réussissent à s'enfuir accrochés au ventre des moutons quand le géant les fait sortir.

En effet, la razzia, soit pour le bétail ou pour la femme, a été introduite probablement dans la civilisation occidentale par les cavaliers nomades de l'Asie centrale. Il convient de noter que Saint-Georges le tueur de dragons (il est en fait la forme chrétienne de Bahram iranien, la divinité de la guerre qui dérive son nom d'Indra) donne victoire et succès aux pillards. Georges Charachidzé écrit :

> En Ossétie comme dans le reste du Caucase, saint Georges est le dieu viril par excellence. En bref, il patronne tous les hommes dans l'exercice de leurs activités d'homme : il donne victoire et succès aux pillards, aux guerriers et aux chasseurs partis chercher fortune au loin[1].

Or, un récit narte raconte l'histoire d'amour d'Atsaemaez avec la belle Agunda qui était l'unique enfant de son père. Celui-ci trop attaché à cette fille ne voulait pas la marier. Alors Atsaemaez et les jeunes Nartes décident de l'enlever à son vieux père obstiné[2]. On pourrait même dire que l'enlèvement de ce type était une sorte de rite obligatoire. Le *Châh-Nâmeh* raconte que le roi sassanide Bahram Gour conquiert l'Inde et demande la main de Sepinoud la fille du roi. Certes il l'obtient sans peine, mais cela ne l'empêche pas d'enlever la jeune fille. À l'occasion d'une fête, incognito, il entre dans le palais, enlève la fille et s'enfuit

[1] Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, p. 26.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 250.

avec elle. Poursuivi par le roi de l'Inde, il se fait connaître et le roi devient tout heureux lorsqu'il s'aperçoit que le ravisseur n'est autre que son gendre agréé[1].

De nos jours, le rituel du mariage chez les nomades de l'Iran, surtout chez les Turkmènes, semblerait être la survivance de la razzia d'autrefois. Dans ce rituel, l'amant, accompagné d'un groupe de jeunes cavaliers, enlève, dans un grand fracas, sa bien-aimée. Ce type d'enlèvement qui marque en plus la virilité et le courage du cavalier, ne s'accomplit jamais clandestinement. Dans l'épisode de l'enlèvement de Wîs, le poète fait allusion à l'armée de Maubad qui l'accompagne pour le rapt, mais c'est Maubad qui entre dans le château et enlève Wîs :

> Lorsque le roi Maubad entra dans le château, dans le même moment du funeste horoscope, il chercha longtemps la captivante Wîs sans la voir. […], le roi se trouva devant elle, tout d'un coup prit sa main fine comme cristal, l'enlevant du château l'emmena vers son cap, la livrant à ses gardes du corps, à ses proches. Ils l'installèrent à l'instant dans la litière qui par elle devient un jardin printanier ; tout autour, serviteurs et guerriers illustres, hommes de dévouement et noblesse d'élite. (Henri Massé, p. 76)

En effet, les traces folklorisées ou bien civilisées de telles pratiques sont également visibles dans le rituel du mariage chez les chrétiens. Dans ce mariage, ce sont les tintements de la cloche de l'église ou la coutume d'attacher des boites de conserve vides derrière la voiture des couples mariés, qui évoqueraient la survivance de la razzia attestée chez les communautés tribales primitives.

b. Déguisement

Dans la mythologie indo-européenne, les dieux, en général, et certains grands héros ont le pouvoir de se métamorphoser à volonté. Zeus se transforme en un taureau blanc pour séduire Europe. Dionysos pour effrayer les pirates qui voulaient faire de lui un esclave, se change en un lion et transforme les avirons du bateau en serpents. Les pirates, effrayés, sautent à la mer et le dieu, dans sa colère, les transforme en dauphins. Lug apparaît sous forme de cavalier à Conn, roi légendaire de Tara qu'il invite à venir dans sa demeure[2]. La déesse irlandaise (Fedelm, Morrigan) de la guerre apparaît à Cuchulainn sous la forme d'une

[1] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 139.
[2] Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, p. 117.

corneille et lui annonce que sa mort est proche[1]. Dans l'épopée narte, pour séduire Soslan, la fille du Soleil dont le père (Balsaeg) est possesseur d'une sorte de roue des solstices lui apparaît sous forme d'un daim et s'envole sous forme d'un aigle. Ou encore, la belle femme de Haemyts, se transforme en une grenouille. Et la divinité iranienne de la guerre, Bahram, a dix avatars (*cf*. p. 126).

Le héros légendaires de l'*Avesta* et le poème pehlevi du « Mémorial de Zarêr », déguisé en scythe se rend au banquet du roi et enlève sa bien-aimée, Odatis. Dans le *Châh-Nâmeh*, Feridoun pour éprouver le courage de ses trois fils se transforme en un horrible dragon. Dans un autre épisode de l'épopée, un berger avertit le roi Key Khosrow qu'un démon sorte d'une source et prend la forme d'un onagre. Il décime ainsi le bétail et les troupeaux de chevaux. Chez Gorgâni, Wîs prétend qu'un archange (Sorouche) tout habillé de vert, lui est apparu (Henri Massé, p. 267). D'après Geo Widengren, Sorouche n'est qu'un aspect de Mithra.

Le thème de déguisement, très répandu dans les romans chevaleresques occidentaux aussi bien qu'orientaux, s'avère être la forme dégradée, ou bien, folklorisée des avatars des dieux indo-européens. Dans ces romans, le déguisement a en effet l'unique fonction de cacher l'identité du héros. Michel Stanesco dans *D'Armes et d'amour* écrit :

> Le motif du chevalier qui change d'armure au cours d'un tournoi pour préserver son incognito a depuis longtemps attiré l'attention des médiévistes. Non seulement à cause de la place qu'il occupe dans la texture de plusieurs romans, du XIIe au XVe siècle, mais aussi pour le rapprochement qu'il permet avec le folklore, pour les interrogations qu'il suscite sur son origine, pour son attachement à une tradition, ou encore pour ses variations invétiables. Il est assez surprenant, pourtant, que dans la plupart des cas la recherche ne s'est intéressée à ce motif que pour l'évacuer au profit d'un schéma généalogique des œuvres. On a transformé insensiblement un problème d'intelligibilité de l'aventure en une strict question de chronologie ; non pas : « qu'est-ce cela ? », mais : « quelle est la version la plus ancienne qui a servi de modèle aux autres[2] ? »

D'après lui, *Cligès* (1176) de Chrétien de Troye est le premier roman arthurien qui exploite ce motif. Le héros éponyme du roman combat quatre jours incognito : il revêt une armure noire pour le premier jour, vert le deuxième, rouge le troisième et blanche le

[1] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, p. 243. Voir aussi Thierry Luginbühl, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, p. 62.
[2] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amour*, p. 67.

quatrième. Le savant en conclut que, « le changement d'armure est en réalité étroitement associé à sa répétition et à une succession de couleur[1] ». Il ajoute que chez Béroul, Tristan et Gouvernal, lors du tournoi du Mal Pas, cachent leur identité par un simple voile et « le blanc du voile de Gouvernal, le noir de celui de Tristan signifiaient clairement aux yeux de tous les participants au tournoi que ceux qui les portent sont "faés"[2] ».

Or, chez Gorgâni, les amants, déguisés en femme, arrivent à s'enfuir de Marv à la ville Rey (Henri Massé, p. 181). Le messager de Râmîn aussi « s'étant voilé à la façon des femmes, monté sur un mulet, il se rendit chez Wîs » (Henri Massé, p. 451). Râmîn et ses quarante guerriers, tous déguisés en femme, pénètrent dans le château de Maubad et enlèvent Wîs et le trésor du roi : « Quarante guerriers, tous héros intrépides, et drapés dans leur voile à la façon des femmes. Et par ce stratagème, étant sortis du temple, ils prirent le chemin qui menait au château. » (Henri Massé, p. 453) Dans un autre épisode, Râmîn qui, durant un mois se réjouissait de Wîs dans le palais de Maubad, décide de se faire connaître au roi avant qu'il ne soit informé du secret. Alors, par ruse, une nuit, il descend du château et le lendemain, déguisé en un grand voyageur couvert de poussière il retourne au palais et « tout couvert de poussière, en habits de voyage, il s'en alla tout droit jusque devant le roi » (Henri massé, p. 432)

Dans les romans de *Tristan*, le héros débarque en Irlande une fois déguisé en marchand, une autre fois déguisé en un jongleur (*goussân* ?). On lit dans la version de Gottfried de Strasbourg que Tristan dit : « Comme jongleur j'allais de cour en cour » (*Gallimard*, p. 487). Dans les deux *Folies* de Berne et d'Oxford, il se déguise en fou et parvient ainsi à pénétrer dans le château de Marc où grâce à son chien Husdent et à l'anneau de jaspe vert, Iseut le reconnaît. Un épisode de la version de Thomas décrit le déguisement du héros en un mendiant lépreux où il abuse tout le monde avec l'effet d'une herbe :

> Ore s'aturne de povre atur,
> De povre atur, de vil abit,
> Que nuls ne que nule quit
> Ne aparceive que Tristran seit.
> Par un herbe tut les deceit,
> Sun vis em fait tut eslever,
> Cum se malade fust, emfler,
> Ses pez e ses mains fait vertir ;
> Tut se apareille cum fust lazre. (vv. 504-513)

[1] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amour*, p. 70.
[2] *Ibidem*.

> Il revêt de pauvres habits, de pauvres atours et de minables loques afin que personne ne puisse penser ni remarquer qu'il est Tristan. Avec une herbe, il abuse tout le monde. Il fait gonfler son visage et se tuméfie, comme s'il était lépreux. Pour mieux passer incognito, il contorsionne ses pieds et ses mains.

Encore, déguisé en lépreux ou en pèlerin, il fait traverser Iseut au Mal pas. Et lors de l'ordalie d'Iseut, Tristan et Gouvernal se déguisent en chevaliers venus de l'Autre Monde. Le thème du déguisement, selon Geo Widengren, « a des précédents plus anciens encore, indo-iraniens[1]. » Il convient de rappeler que dans le culte de Mithra les mystes pour designer leurs niveaux d'initiation portaient des masques et des insignes particuliers. Or dans l'épopée narte, c'est Syrdon, le fléau des Nartes, qui, sous divers déguisements dont celui d'un vieillard, d'un jeune homme, et d'une vieille femme, convainc finalement la Roue de Balsaeg de tuer Soslan et lui indique le seul point faible du héros qui est ses genoux[2].

La littérature persane connaît ce thème aussi par les 'Ayyâr qui, maîtres en matière d'intelligence et de ruse, se déguisaient d'une mission à l'autre. En effet, pour les 'Ayyâr qui se nourrissaient d'ailleurs des principes du culte de Mithra, le déguisement était comme une technique de guerre qui leur permettait de pénétrer dans le pays ennemi et de s'informer ainsi de son armée. Dans le roman de *Samak-e 'Ayyâr* on lit comment Samak, à l'instar de Tristan, pour accomplir une mission, change la couleur et la physionomie de son visage par les herbes médicinales :

> Il [Samak] appela la mère de Sorkhvard et lui demanda une médecine qu'elle lui apporta. Samak mit la main dans sa poche et en sortit un petit instrument avec lequel il écrasa ce produit qu'il fit fondre. Puis il le mit dans l'eau et se grima de cette mixture. Ce qui changea complètement sa physionomie. Tous l'applaudirent et dire : « O chevalier, apprend-nous aussi ton secret. — Ce n'est pas le moment », répondit-il. Alors il défit ses cheveux et en tira quelques mèches sur le front. Il enroula un turban, boucla sa ceinture, prit un bâton en main, sortit de la maison et se mêla aux gens[3].

On lit également comment Samak pour achever une autre mission se déguise en marchand, en musicien, en clown, en mendiant, et même en femme. Samak connaît en effet plusieurs ruses et astuces : il imiter les écritures des autres et sait déguiser sa voix et imiter

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 347.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 134-145.
[3] Frédérique Razavi, *Faramarz fils de Khodadad*, tome 1, p. 189.

même les oiseaux. Dans un épisode du roman, Samak demande à une ‘Ayyâr de le parer en jolie femme[1] :

> Del Arâm habilla et arrangea Samak si bien qu’on ne peut le décrire, le parfuma copieusement et lui fit une fumigation aromatique. Elle le chaussa, l’enveloppa d’un voile, lui posa un touret sur le visage et Samak, ainsi déguisé, sortit de la maison avec beaucoup de grâce et de minauderies, en disant : « Regardez par le balcon pour guetter mon retour[2]. »

Un épisode du lai de *Donnei des Amants* « Tristan Rossignol », mentionne que Tristan connaît plus d’une ruse. Il déguise sa voix comme quelqu’un le lui avait appris il y a longtemps (vv. 11-12), et il imite tous les oiseaux. L’auteur anonyme des vers écrit :

> De grant engin esteit Tristrans :
> Apris l’aveit en tendres anz ;
> Chascun oisel sout contrefere
> Ki en forest vent ou repeire. (vv. 23-26)
>
> Tristan connaissait plus d’une ruse : il les avait apprises pendant son jeune âge. Il savait imiter chaque oiseau qui vient ou habite dans la forêt.

Il est intéressant de noter qu’un épisode de déguisement de *Tristan,* apparaît seulement chez Béroul, évoque un rituel de ‘Ayyâri dans lequel un apprenti ou un ‘ayyâr, en buvant à la santé d’autrui manifestait son lien d’amitié. Conformément aux informations d’Hérodote sur les Scythes, Iaroslav Lebedynsky souligne que les guerriers scythes prêtaient serment par le vin :

> Les participants versaient du vin dans une coupe y faisaient couler leur sang, y trempaient des armes (épée, flèches, hache, javelots). Puis prononçant « de multiple imprécations », ils faisaient circuler la coupe, à laquelle buvaient non seulement les intéressés, mais les principaux membres de leurs suites[3].

[1] Une légende sassanide raconte que le roi Khosrow Anouchirvân a un songe désagréable : un porc met son groin dans sa coupe de vin et boit avec lui. Un jeune écolier, Bozorgmehr de son nom, est le seul qui sache expliquer le songe. Sur son conseil, le roi ordonne à toutes les femmes de son harem de se mettre nues devant lui, et découvre parmi elles un jeune homme déguisé en femme. Alors Bozorgmehr devient le conseiller intime du roi. Voir Arthue Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l’Iran antique*, p. 65.
[2] Frédérique Razavi, *Faramarz fils de Khodadad*, tome 1, p. 171.
[3] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 175.

En effet, cette pratique rituelle des cavaliers scythes, trouve son origine dans le cannibalisme. Les anthropologues comme Edward Tylor, ont l'idée qu'avec l'évolution de la société, le cannibalisme cède la place à l'absorption du sang :

> Les hommes s'ouvraient les veines et buvaient un peu de sang les uns des autres, s'engageant par ce pacte à ne pas se tuer ni se blesser mutuellement. […] Le sang répandu fut progressivement dilué avec d'autres liquides, du vin par exemple, dans les régions où l'on en produisait. Le rite proprement dit finit par disparaître. On but désormais du vin ou d'autres boissons en gage d'amitié[1].

Or, le passage de Béroul raconte que Tristan déguisé en lépreux, demande l'aumône au nom du Seigneur. Il dit au roi Arthur : « J'ai les granz froiz, qui qu'ait les chauz » (v. 3729). Mais, lorsque les pages bien nés lui donnent un ferlin ou une maille sterling, il leur dit « qu'il boira à la santé de tous » :

> Il lor dit que il a toz boit,
> Si grant arson a en son cors
> A poine l'en puet geter fors. (vv. 3665-3667)
>
> Il leur dit qu'il boira à la santé de tous car une telle fournaise brûle son corps qu'il ne peut guère l'extirper.

Certes, la tradition de boire à la santé d'un ami est depuis longtemps une habitude sociale. Mais, à part l'aspect paradoxal des énoncés de Tristan, imaginer que, en XIIe siècle, un lépreux aurait eu la possibilité de boire à la santé des autres, par exemple dans une petite auberge, serait plutôt surprenant.

Le thème du vin, accompagné souvent de la musique, est en fait la toile de fond du roman de *Samak-e 'Ayyâr*, le *Châh-Nâmeh*, et des romans dits courtois comme ceux de Nezâmi. Ferdowsi considère le vin comme salutaire non seulement au corps mais encore à l'âme :

> Quand une âme est rouillée par le malheur, le vin vieux enlève cette rouille ; quand la vieillesse surprend un homme, le vin vieux le rajeunit. Par le vin les qualités de l'homme apparaissent ; il est la clef d'un cœur fermé : quand un poltron le boit, il devient un héros ;

[1] Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie*, p. 52.

quand un renard le boit, il devient un lion dévorant ; quand un malheureux le boit, il devient joyeux et ses joues brillent comme la fleur du grenadier[1].

Le vin et la musique sont aussi présents tout au long du roman de Gorgâni. Le vin est la boisson avec laquelle les amants célèbrent leur bonheur. Wîs remplit la coupe en l'honneur de Râmîn, puis les deux amants savourent leur intimité retrouvée :

La nuit, dans l'agrément et dans le bon plaisir, tantôt la coupe au poing, tantôt serrant l'amie ; la face de l'amie rendait meilleur le vin. Le flambeau des beautés, Wîs au corps fait de roses, dans le plaisir et le repos avec l'aimé, se levait dans la nuit comme Vénus à l'aube, sortait de son sommeil aux sons du musicien ; elle était encore ivre et assoupie de vin qu'on lui mettait en main la coupe de vin pur. Le séduisant Râmîn, installé devant elle, tenait tantôt la harpe et tantôt la mandore ; et il psalmodiait le chant des amoureux avec les modulations qui captivaient les cœurs. (Henri Massé, p. 183)

Mais, dans les romans de *Tristan*, le thème de vin est réduit à deux petits épisodes : l'un décrit en fait l'épisode du philtre et l'autre la nuit des noces de Marc où Brangien remplace Iseut. Concernant l'épisode du philtre, *La Saga* écrit : « À présent Tristan pilotait et il faisait beau temps. Et du fait que la chaleur était oppressante, il eut très soif et demanda alors du vin à boire » (p. 558). Et l'autre épisode, très illisible, n'apparaît chez Thomas qu'à partir de la reconstitution du fragment par Philippe Walter ; Thomas aurait dû écrire que Marc « ayant passé un bon moment à boire, est d'excellente humeur lorsqu'il vient se coucher » (v. 135).

Or, le thème du déguisement se trouve aussi chez Ferdowsi, dans le cycle de Rostam. Le héros, pour accomplir ses missions, se déguise une fois en marchand, une autre fois en messager, etc. Il se déguise même en 'ayyâr. Mais dans le *Châh-Nâmeh*, le déguisement le plus remarquable serait celui de la guerrière Gordâfarid qui ferait allusion aux femmes guerrières des steppes eurasiatiques. Ferdowsi écrit que cette fille « belliqueuse, ferme en selle, et expérimentée au combat » est la fille du gouverneur d'un château. Lorsque celui-ci est capturé par l'ennemi (les Touraniens) lors d'une sortie, Gordâfarid décide de le remplacer. Elle se déguise donc en homme et fait combat contre Sohrâb :

Alors, elle prit une cotte de mailles bronzée et s'en revêtit, et cacha ses tresses sous un casque

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome IV, p. 276.

de Roûm [d'Occident], et elle monta un étalon de combat et sortit devant les remparts comme un guerrier. Et elle poussa un cri de tonnerre voyant combien elle était forte, et ils ne savaient pas que c'était une femme, et ils avaient peur[1].

En effet, le personnage de Gordâfarid évoque à la fois des femmes 'Ayyâr et des femmes armées des nomades de l'Antiquité que la mythologie grecque connaît sous le terme d'Amazones. Comme l'indique Iaroslav Lebedynsky, les femmes armées sont attestées seulement à partir de l'époque scythe. Ainsi, chez les Alains aussi l'armement des femmes pourrait être la continuation ou la résurgence de cette très vieille tradition scythique. Iaroslav Lebedynsky souligne qu'il existe aussi des histoires d' « amazones » chez des peuples celtiques et germaniques[2]. « Sur le plan légendaire, le récit des origines du royaume de Bohême (*Chonica Boëmorum* de Cosmas de Prague, XIIe siècle) évoque l'armée de guerrières créée par Vlasta, suivante de Libuše, l'épouse du premier duc Přemysl au VIIIe siècle[3]. » Une description plus brève de ces guerrières figure dans les textes datés du Ve siècle avant Jésus-Christ :

En Europe, il est un peuple scythe qui vit aux confins du Marais-Méotide ; il diffère de tous les autres peuples : on les appelle les Sauromates [Sarmates]. Chez eux, les femmes montent à cheval et tirent à l'arc et lancent le javelot depuis leur cheval. Elles vont guerroyer tant qu'elles sont vierges ; elles n'abandonnent pas leur célibat avant d'avoir tué trois ennemis, et ne cohabitent pas avant d'avoir sacrifié à la coutume ; dès qu'une fille s'est unie à un homme, elle cesse de monter tant qu'une expédition générale n'est pas nécessaire. Elles n'ont plus leur sein droit. Quand elles sont très petites, les mères, en chauffant fortement un instrument de bronze confectionné à cet usage, l'appliquent sur la mamelle droite ; ainsi cautérisée, la mamelle diminue de volume ; toute la vigueur et la sève vont vers l'épaule et le bras droits[4].

Ici il serait intéressant de noter que, dans un épisode de *La Razzia des vaches de Cooley*, Cuchulainn compose un lai qui fait allusion aux Amazones ou les « Seins-Brûlés ». Le lai dit :

Vers vous viendra Cuchulainn de Cooley,
Précédant les champions du Rameau rouge.

[1] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones. Mythe et réalité des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, p. 103.
[2] *Op. cit.*, p. 104.
[3] *Op. cit.*, p. 103.
[4] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *op. cit.*, p. 150.

Les hommes seront couverts de blessures
À cause du ravage de Mag Murthemne.
Il a mené des courses plus lointaines,
A touché les montagnes d'Arménie.
Il a combattu plus que de coutume,
Semé le carnage chez les Seins-Brûlés[1].

Alain Deniel souligne que, les « Seins-Brûlés » (*Cíchloiste*) sont les Amazones. Et il en conclut que « ce détail prouve le caractère tardif du quatrain, sinon du lai entier, qui n'a pas dû être composé avant le XIIe siècle (il ne figure pas dans la Version I de la *Táin*, laquelle date des environs de 1100)[2] ». Un texte de Dion Cassius, qui a gardé le souvenir de la grande révolte des Bretons (contre les Romains) sous le commandement de la reine Boudicca, dit :

> Voici ce qu'ils firent de plus horrible et de plus féroce : ils pendirent les femmes les plus distinguées, ils leur coupèrent les seins et ils les leur cousirent sur la bouche afin de les voir pour ainsi dire manger. Après quoi, ils leur enfoncèrent des pieux aigus à travers le corps de bas en haut. Et tous ces forfaits, c'est pendant leurs sacrifices et leurs festins qu'ils s'y livraient, dans leurs temples et notamment dans le bois sacré d'Andrasta (c'est ainsi qu'ils nomment la Victoire) pour qui ils avaient une dévotion particulière[3].

Or, un épisode du roman de *Samak-e 'Ayyâr*, affirmerait, dans un certain sens, les énoncés du récit de *Chonica Boëmorum* sur les femmes guerrières sarmates. Une 'Ayyâr nommée Rouz Afzoun qui est selon le texte supérieure au tout homme 'ayyâr, libère un homme de la prison et lorsque ce dernier apprend qu'elle est une femme lui demande sa main. Rouz Afzoun exprime très vigoureusement ses vues sur le mariage :

> Je prétends à ce que nul homme au monde ne puisse me regarder avec les yeux du péché, ou alors, que le jour où j'aurai une relation intime avec quelqu'un soit celui de ma mort. Bien que Dieu ait créé la femme pour l'homme, et qu'il n'y ait pas de honte à cela, mon cœur ne se soucie pas des hommes, car tous les hommes du monde sont comme frères pour moi. Dès lors, si le décret divin fait qu'un homme a des vues sur moi, je le tuerai si je le peux, sinon je me tuerai. Je demande à Dieu qu'il m'épargne, qu'il s'abstienne de m'infliger tout déshonneur et

[1] Alain Deniel, *La Rafle des vaches de Cooley*, p. 72.
[2] *Op. cit.*, p. 235.
[3] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 27.

qu'il me fasse tomber entre les mains d'aucun homme. Puissé-je arriver pure au jour de la résurrection[1].

Comme le souligne Iaroslav Lebedynsky, l'activité guerrière des jeunes filles nomades « constituait une sorte d'obligation rituelle, d'épreuve initiatique, puisqu'il leur fallait tuer un ennemi (voire trois, d'après le Pseudo-Hippocrate) pour pouvoir se marier[2]. » L'historienne ingouche Mariel Tsaroïéva signale chez ses compatriotes d'apparentes survivances de traditions de femmes guerrières :

> Il existait au début du XXe siècle une fête typiquement féminine chez les Ingouches. Selon Idris Bazorkine, les femmes gardaient la tradition de se réunir, une fois par an, pour un festin dans le col des Trois Croix, dont l'accès était interdit aux hommes. Elles élisaient une reine qui nommait des « gardes du corps » et une « troupe armée de guerrières » et dirigeait la fête. Les femmes festoyaient, faisaient des courses de chevaux, s'amusaient en chantant et en dansant. […] Les légendes ingouches font parvenir jusqu'à nos jours des échos de garnisons de femmes, de jeunes filles choisissant elles-mêmes leurs maris. Les femmes hercules de l'épopée vaïnakbe [tchétchène-ingouche] ne se mariaient qu'avec les hommes qui prendraient le dessus sur elles dans les combats[3].

Cette tradition ingouche, rappelle un des récits nartes. Satana promet à ses soupirants qu'elle épousera celui qui pourra la vaincre. Elle se déguise en homme et les combat un par un. Seul son frère Uryzmaeg y parvient et l'épouse[4].

Il est aussi intéressant de noter que le chef de la première race qui occupa l'Irlande était une femme guerrière, Cessair. D'après Christian-J. Guyonvarc'h, avant Cessair il n'y avait pas eu d'être humain en Irlande : « Malheureusement, peut-être parce qu'elle était femme, l'élément masculin était fort peu représenté dans ses équipages (trois hommes et cinquante femmes[5]). » Bien que les textes mythologiques irlandais lui donnent une généalogie biblique, ils précisent cependant qu' « elle fut huit jours à la surface de la Mer Caspienne. Elle fut un jour en Asie Mineure, entre la Syrie et la Mer Torrienne. Elle mit vingt jours à faire voile d'Asie Mineure aux Alpes. Elle fut dix-huit jours entre les Alpes et l'Espagne. Elle mit

[1] Faramarz b. Khodadad Arradjani, *Samak-e 'Ayyâr*, tome II, p. 62. (La traduction est tirée de Marina Gaillard, « Héroïne d'exception : les femmes 'Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », dans *Studia Iranica*, n° 34, 2005, p. 176).
[2] Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones. Mythe et réalité des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, p. 102.
[3] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *op. cit.*, p. 83.
[4] *Op. cit.*, p. 83.
[5] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 322.

neuf jours à aller d'Espagne en Irlande. C'est un samedi qu'elle atteignit l'Irlande et ce samedi était le quinze, comme dit le poète[1]. »

À cette légende s'ajoute encore celle des *Tuatha Dé Dânann* ou les gens de la déesse Dânann. D'après Hérodote, Hestia-Tabiti (fille du Soleil), la divinité féminine du panthéon scythe, est qualifiée par le roi Idanthyrsos dans sa réponse à Darius de « reine des Scythes ». Il ajoute que le *Mahâbhârata* indien connaît aussi une « fille du Soleil » appelée Tapatî, dont le nom est étymologiquement identique à celui de la Tabiti scythe[2].

Bref, tous ces indices permettraient de conclure qu'il existait un lien étroit entre le 'Ayyâri et le mode de vie des cavaliers nomades eurasiatique. En effet, l'origine probable du déguisement doit être recherchée dans les anciennes cultures nomades où la chasse et la guerre prenaient une place très importante. Les romans relatifs au 'Ayyâri ou à la chevalerie iraniennes, seraient les meilleurs exemples du déguisement, où des femmes déguisées en homme s'initiaient également dans la pratique de 'Ayyâri et faisaient combat sur le champ de bataille. Et puisque 'Ayyâri était une survivance de l'époque parthe et du culte de Mithra, on pourrait peut-être en conclure que le déguisement aussi était la survivance du rituel du culte où les confrères ou les mystes se couvraient le visage par différents masques et portaient les tenus conforme à la fonction de leurs grades initiatiques.

À tout cela s'ajoute également les divers déguisements de Rostam dont l'origine scythique serait très probable. En effet, l'origine de certains thèmes et de motifs figurée dans le *Châh-Nâmeh* doit être recherchées essentiellement chez les Scythes, ces Iraniens du Nord qui avaient nomadisé dans les steppes de l'Asie centrale.

Il convient également de noter que d'après *Le Problème des centaures* de Georges Dumézil, l'origine de toutes les « mascarades » célébrées par les Indo-européens, à l'occasion des fêtes de Nouvel-An, trouvent l'origine dans la troisième fonction. Ces mascarades ont d'ailleurs des liens étroits avec l'enlèvement du type indo-européen.

c. Ordalie par le feu

Dans la mythologie indo-européenne, le feu comme l'eau est un élément purificateur. Dès les temps indo-iraniens, comme l'indique Geo Widengren, le culte du feu jouait un rôle capital dans la vie religieuse des peuples indo-iraniens. Le feu servait non seulement aux usages domestiques, mais aussi à brûler les offrandes, à chasser les mauvais esprits, à annuler les charmes funestes, et à purifier et renouveler. Paul Du Breuil écrit :

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 314.
[2] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C.)*, p. 179.

> Lorsqu'on doit départager deux adversaires dont rien n'indique celui qui a raison, on recourt à l'ordalie, l'épreuve du métal fondu qui brûlait les pieds du coupable et était douce comme du lait chaud pour l'innocent… En usage aussi chez les anciens Celtes, la pratique de l'ordalie leur fut peut-être transmise par Odin, le législateur mazdéen des Goths que nous retrouverons. Il est plus probable que ce recours à un hasard qui se confondait généralement avec Dieu fut également commun dans l'âme de peuples d'ethnies très différentes[1].

Il souligne qu'Antoine Fabre d'Olivet[2] fait remonter l'origine des ordalies à un fond commun aryen datant de l'empire protohistorique de Râma, le héros de l'épopée du *Râmâyana*[3]. Il convient de rappeler que dans le culte de Mithra, l'initié recevait une sorte de baptême du feu : « L'initié devenu soldat de Mithra avait le front marqué au fer rouge et prêtait serment de fidélité au dieu[4]. »

Chez les Indo-iraniens, l'accusé se purifiait du péché commis ou de la tache que constituait l'accusation en traversant le feu : « Comme il ressort aussi bien des *Yašts* que de la littérature épique plus récente, cette vieille méthode indo-iranienne d'ordalie jouait un rôle de premier plan[5]. » En effet, les Indo-iraniens avaient la croyance que la divinité du feu est du côté des justes. Dans le rituel de l'ordalie, selon le *Yašt* (12, 3), la divinité du feu est invoquée en ces termes :

> Approche-toi de l'ordalie organisée ici
> Approche-toi du feu et du barsman[6].

Une légende rapportée par l'auteur grec Dion Chrysostome, raconte que Zoroastre par l'amour de la sagesse et de la justice se retira sur une certaine montagne. Un grand feu tomba du ciel et enflamma toute la montagne. Le roi des Perse, accompagné de ses grands se rendit vers la montagne, dans le désir d'adorer Dieu : « Or Zoroastre sortit du feu sans dommage et se montra à eux. Alors il leur prescrivit de sacrifier en ce lieu, parce que la divinité s'y était manifestée[7]. »

L'historien persan Bîrouni raconte, mêlé de légende, un épisode frappant de la vie du roi sassanide Pîrouz (457-483). Le texte dit qu'à la suite d'une sécheresse dans le pays, le roi

[1] Paul Du Breuil, *La Chevalerie & l'Orient*, p. 29.
[2] Écrivain, philologue et occultiste français (1767-1825).
[3] Paul Du Breuil, *op. cit*., p. 29.
[4] Medjid Rezvani, *Le Théâtre et la danse en Iran*, p. 24.
[5] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 49.
[6] *Ibidem*.
[7] *Op. cit*., p. 265.

se rend au célèbre temple du Feu royal, Âtar (Âzar) Farnbagh, à Fârs. Il prie Dieu et monte vers l'autel du Feu, il met ses mains et ses bras en rond autour de la flamme et la presse trois fois contre sa poitrine, comme un ami fait à un ami quand il le salue. La flamme touche sa barbe mais ne la brûle pas. Alors Pîrouz dit : « O mon dieu, ton nom soit béni ! Si c'est à cause de moi que la pluie est retenue et si c'est parce que j'ai commis une faute, apprends-le-moi, afin que je m'éloigne, et si c'est quelqu'un d'autre, écarte-le ! Et révèle à moi et aux habitants du monde cette chose et sois généreux à leur endroit quant à la pluie ». Bîrouni raconte ensuite que quand le roi arrive à l'endroit où se trouve aujourd'hui le village de Kâm-Pîrouz (Volonté de Pîrouz), en Fârs, un nuage s'ouvre et donne plus de pluie qu'on n'en avait jamais vu[1].

Or, ce vieux rituel de purification est attesté aussi bien chez les Parthes (l'ordalie de Wîs par le feu du temple royal) que chez les Scythes et les Ossètes. Pour ces derniers, le feu, surtout le feu du foyer royal, était l'élément le plus pur sur lequel on prêtait serment. Hérodote écrit :

> Quand le roi des Scythes tombe malade, il fait venir les trois principaux devins, qui lui disent l'avenir selon le procédé plus haut décrit. Généralement, ils décrètent qu'un membre de la tribu, qu'ils nomment, a commis un parjure en jurant sur les feux du foyer royal ; car c'est la coutume des Scythes de jurer de préférence par les feux du foyer royal lorsqu'ils veulent prêter un serment particulièrement solennel[2].

Georges Charachidzé souligne que chez les Caucasiens « la maladie est pure affaire divine : quelle qu'en soit la nature, elle résulte d'un dérèglement de la relation homme/dieu, soit par excès (possession par une divinité), soit par défaut (lien coupé ou relâché avec le divin[3]) ». Or, le texte d'Hérodote ajoute que si l'accusé niait, le roi convoquait six autres devins pour trancher la question. S'ils déclaraient l'homme coupable, on lui coupait la tête, mais s'ils prononçaient l'innocence de l'accusé, les devins menteurs devaient être brûlés vifs. D'après Iaroslav Lebedynsky, ce châtiment dur à l'égard des devins qui en plus étaient chargés de révéler les vérités cachées, était sans doute la manifestation de l'horreur iranienne du mensonge[4].

[1] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 349.
[2] *Op. cit.*, p. 191.
[3] Georges Charachidzé, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, pp. 41-42.
[4] Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C.)*, p. 193.

Il convient de rappeler que dans la religion de Zoroastre le mensonge est le seul péché impardonnable. Il est l'un des trois fléaux qui, chez les Iraniens, peut détruire le pays. Le grand roi Darius, dans une inscription de Persépolis demande à Ahura Mazda de protéger son empire contre le mensonge, l'ennemi et la mauvaise récolte :

> Qu'Ahura Mazda protège ce pays de l'armée ennemie,
> De la mauvaise récolte, du mensonge.
> Que ne viennent à ce pays
> Ni l'armée ennemie,
> Ni la mauvaise récolte,
> Ni le mensonge[1].

Quant au monde légendaire indo-européen, la plus ancienne des ordalies selon les recherches d'Antoine Fabre d'Olivet serait probablement celle de Sîtâ conservée dans le *Râmâyana*. L'épopée raconte puisque Sîtâ était durant un an la captive de Râvana que les grands du pays l'ont accusé d'adultère. Dédaignée aussi par son époux qui ne l'a pas défendue, Sîtâ, pour lui montrer sa chasteté, demande une ordalie par le feu. Avant d'entrer dans le feu, elle s'adresse au dieu Agni en disant :

> De même que je n'ai jamais violé, soit en public, soit en secret, ni en actions, ni en paroles, ni de l'esprit, ni du corps, ma foi donnée au Raghouide ; de même que mon cœur ne s'est jamais écarté du Raghouide : de même, toi, feu, témoin du monde, protège-moi de tous les côtés ! […]. Agni, ô toi qui circules dans le corps de tous les êtres, sauve-moi, ô le plus vertueux des dieux, toi qui, placé dans mon corps, est en lui comme un témoin[2] !

L'épopée raconte ensuite comment Sîtâ, devant les brahmanes et tous ceux qui sont rassemblés pour l'ordalie, se prosterne devant son époux et d'une âme résolue entre dans les flammes allumées : « Sîtâ, parée de bijoux d'or épuré, s'élance dans les flammes allumées, comme une victime, que l'on jette dans le feu du sacrifice[3] ». Mais, le dieu Agni l'épargne et témoigne ainsi de sa fidélité.

Une célèbre scène du *Châh-Nâmeh* décrit de façon vivante la célébration de l'ordalie par le feu. Dans cette scène, Syâvôch, le fils du roi Key Câvous, défend, en traversant le feu à cheval, son droit contre les accusations de la femme de son père, Soudâbeh. Bien que les astrologues affirment l'innocence du jeune prince, le roi pour se délivrer de ses soupçons

[1] Cite par Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 645.
[2] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome II, p. 308.
[3] *Op. cit.*, p. 309.

cruels, ordonne à son ministre d'allumer un énorme feu. Syâvôch, vêtu de blanc, verse du camphre sur son corps, comme on fait quand on prépare un linceul. Il monte sur son destrier noir et souriant dit au roi :

> Ne crains rien, car c'est ce qu'a voulu la rotation du ciel. Ma tête est maintenant couverte de honte et d'ignominie ; la délivrance m'attend si je suis innocent, et si je suis coupable de ce crime, le créateur m'abandonnera. Grâce à la force que me donnera Dieu l'auteur de tout bien, je ne sentirai pas la chaleur de cette montagne de feu[1].

Syâvôch s'approche ensuite du bûcher en disant : « O Dieu, toi qui es au-dessus de tout besoin, fais que je passe à travers cette montagne de feu, et délivre-moi de la honte qui me couvre aux yeux de mon père[2]. » Et il sort du feu sans dommage.

Il est aussi à remarquer qu'une scène qui ne figure que chez Béroul, reflète, dans un certain sens, le souvenir d'ordalie de Syâvoch. Dans l'épisode du « rendez-vous épié », Tristan déclare qu'il est aussi prêt à entrer dans le feu pour assurer le roi de son innocence :

> Por Deu, le fiz sainte Marie,
> Dame, ore li dites errant
> Qu'il face faire un feu ardant,
> E je m'en entrerai el ré.
> Se ja un poil en ai bruslé
> De la haire qu'avrai vestu,
> Si me laist tot ardoir u feu. (vv. 148-154)
>
> Pour l'amour de Dieu, le fils de sainte Marie, ma dame, dites-lui sans tarder de faire préparer un grand feu et moi, j'entrerai dans le brasier. Si un seul poil de la haire que j'ai revêtue est brûlé, qu'il me laisse consumer tout entier.

Il semble que cette tradition indo-iranienne soit à l'origine de l'épisode de l'ordalie par le feu chez Gorgâni et probablement celui du serment d'Iseut par le fer rouge figuré chez Thomas. D'après la version de *La Saga* : « Elle prit hardiment le fer dans sa main et le souleva de telle façon que personne ne décela chez elle ni lâcheté ni faiblesse » (p. 578). Et d'après la version de Gottfried de Strasbourg : « Au nom de Dieu elle saisit le fer et le tint sans être brûlée » (*Gallimard*, p. 588). Comme l'indique Denis de Rougemont, l'ordalie par le feu ou le « jugement de Dieu » était une coutume barbare :

[1] Cité par Gilbert Lazard, *Ferdowsi, Le Livre des Rois*, Extraits choisis, p. 131.
[2] *Op. cit.*, p. 132.

> L'Église l'admettait au XIIe siècle et venait de l'appliquer, précisément, à des femmes de Cologne et de Strasbourg, à juste titre soupçonnées de catharisme. L'épreuve consistait à saisir à main nue une barre de fer portée au rouge : seuls les menteurs ou les parjures étaient brûlés[1].

Le récit des *Ecthra Cormaic i Tir Tairngiri* ou « Aventures de Cormac dans la Terre de Promesse » énumère dix objets d'ordalie au service du roi. La liste comprend : le fer de Luchta, la hache de Mochta, les baguettes de Sencha, le vaisseau de Badurnn, les trois pierres sombres, le chaudron de vérité, le vieux bois de Sen, fils d'Aige, la coupe de Cormac, l'attente à l'autel et les trois colliers de Morann[2]. Un texte mythique irlandais raconte :

> Luchta le druide alla étudier en Bretagne (armoricaine). Là, il vit une chose étrange, qui servait à distinguer la vérité du mensonge : un morceau de fer était consacré par les druides, placé dans un feu jusqu'à ce qu'il devînt rouge, et on le passait sur la paume de l'accusé. Si l'accusé était coupable, il était brûlé. Sinon, le fer ne le faisait pas de mal. Luchta dit aux Bretons : « nous, les hommes d'Irlande, nous en aurions besoin pour distinguer la vérité du mensonge. » Luchta emporta donc ce morceau de fer consacré, qui servit par la suite à distinguer le vrai du faux. C'est pour cela que le jugement par le fer est toujours pratiqué par les Irlandais[3].

En effet, les druides utilisaient tous les objets de la liste pour la manifestation de la vérité afin d'administrer la justice. Dans cette liste, l'ordalie par « le fer de Luchta » évoque aussi bien celui du type indo-iranien que l'ordalie par les « baguettes de Sencha » rappelle la technique de divination des devins scythes. Comme le souligne Iaroslav Lebedynsky, leur méthode était répandue chez tous les peuples scythiques. Elle est attestée chez les Alains du IVe siècle de notre ère par Ammien Marcellin. Par ailleurs, le texte de la *Seconde Vision d'Adamnan* fait allusion explicitement que l'origine de toute sorte de « connaissance » dont disposaient les druides se trouvait chez les « païens » :

> Tout mal que faisaient les païens, tout cela se faisait en ce temps-là dans le pays d'Irlande, excepté qu'ils n'adoraient pas d'idoles. Néanmoins ils pratiquaient le meurtre, le vol, l'adultère, le parricide et l'assassinat, le pillage des églises et des clercs, l'envie, le parjure, les

[1] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 149.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 183.
[3] Cité par Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 89.

> mensonges et le faux jugement, la destruction des églises de Dieu, le druidisme, le paganisme, les charmes, les philtres, les enchantements et les baguettes de bois[1] .

Dans la technique de divination exécutée par le célèbre druide Sencha, fils d'Ailill, pour dévoiler la vérité, il jetait deux bois au feu : le bois du roi et le bois de l'accusé. S'il était coupable le bois s'attachait à la paume de sa main. S'il était innocent le bois tombait tout de suite[2]. Il en était de même de la « hache de Mochta ». Le charpentier Mochta mettait dans un feu de prunellier sa hache de bronze et la passait sur la langue de l'accusé. S'il avait menti il était brûlé. S'il était innocent il n'était pas brûlé du tout[3].

Or, dans le roman de *Wîs et Râmîn*, le roi Maubad propose à Wîs de marcher à travers un brasier gigantesque pour se laver du soupçon d'adultère. Il lui dit : « Peux-tu me prêter le serment que Râmîn avec toi n'eut point de liaison ? Si tu en es en état de prêter ce serment, nul ici-bas autant que toi ne sera noble. » Il lui promet qu'en cas de sa chasteté, il lui restituera toute sa royauté. Wîs lui répond :

> N'ayant rien fait de mal, pourquoi devrais-je craindre de montrer par serment que je suis innocente ? L'âme, étant sans péché, ne se tourmente pas ; n'ayant pas mangé d'ail, la bouche ne sent point. Ne m'intimide point par promesse ou serment, car qui est innocent prête aisément serment. Quand nulle incorrection n'est mise sous boisseau, prêter serment ou boire eau froide, c'est tout un ! (Henri Massé, p. 178)

Le poète décrit ensuite comment Maubad devant le temple du feu a fait allumer un brasier gigantesque dont le feu était pris au foyer du temple. Il lui a donné pour nourriture une grande quantité de bois de santal et d'aloès imprégnés de camphre et de musc. En effet, ce feu, étant pris au foyer du temple, à l'instar du feu royal des rois scythes, est un feu sacré. Wîs, personnage intelligent, et réaliste, sait que personne ne peut sortir intacte d'un tel feu (sacré et gigantesque), alors elle s'enfuit avec Râmîn et la nourrice.

Dans le *Tristan* de Gottfried de Strasbourg c'est aussi le roi Marc qui parle d'une ordalie par le feu. Il dit à Iseut : « Si vous voulez vraiment me donner entière satisfaction, comme vous l'assurez, donnez-nous en la preuve : approchez-vous et jurez que vous acceptez l'épreuve du fer rouge que nous allons vous proposer. » (*Gallimard*, p. 586) Dans *La Saga*, c'est Iseut qui propose l'ordalie et qui dit à Marc :

---

[1] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 309.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 188.
[3] *Op. cit.*, p. 189.

> On ne pourra jamais prononcer contre moi un jugement si sévère que je ne m'y soumette afin de me dégager des reproches des envieux— car je ne suis pas coupable de ce dont m'accusent ces calomnies—, que ce soit en tenant un fer rouge ou par tout autre moyen de disculpation. Et si j'échoue dans cette entreprise de justification, que le roi me fasse brûler sur un bûcher ou écarteler par des chevaux. (*La Saga*, p. 576)

La dernière phrase d'Iseut montre bien qu'au Moyen Âge, le châtiment pour avoir menti ou pour être adultère était d'être brûlé vif. Chez Béroul, Marc jure de faire brûler le nain Frocin qui a raconté des mensonges sur son neveu : « Par feu ferai son cors fenir » (v. 276). Par ailleurs, selon des allusions de l'ermite Ogrin, Marc voulait livrer les amants au bûcher sans aucun procès judiciaire :

> Quant il vos vout livrer a mort
> Et en feu ardoir, par le nain
> (Cortois le vierent et vilain),
> Il ne voloit escouter plait. (vv. 2376-2379)
>
> Quand il voulut vous livrer à la mort et vous brûler dans le bûcher à cause du nain (les nobles et le peuple ont vu tout cela), il ne voulut pas entendre parler de procès.

C'est pourquoi l'ermite Ogrin conseille Tristan de « bel mentir » car, il a l'idée que c'est la seule façon de se défendre contre « un homme fort, sage ou stupide » (v. 2366). Comme l'indique Georges Duby, dans la biographie de Cunégonde, l'épouse de saint Henri, il est écrit que, suspectée d'adultère, pour se disculper, Cunégonde a marché pieds nus sur les douze fers rouges sans dommage[1]. L'historien fait aussi allusion à la comtesse Élisabeth qui selon le rédacteur des *Annales* a été brûlée par son mari Fouque Nerra pour cause d'adultère : « C'était le moyen le plus sûr de supprimer tout obstacle au remariage[2]. »

Or, comme châtiment de l'adultère, le texte de Thomas fait allusion à la mutilation comme une punition en usage. Dans un épisode de son roman, Brangien dit à Iseut :

> Le nés vus en deüst trebcher
> U altrement aparalier
> Que hunie en fusez tuz dis :
> Grant joie fust a voz enmis.
> L'en vus deüst faire grant huntage,
> Quant hunissez vostre lingnage,
> Vos amis e vostre seignur.
> Se vus amisez nul honur,

[1] Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, p. 64.
[2] *Op. cit.*, p. 99.

Vostre malveisté laissisez. (Manuscrit Douce, vv. 274-283)

> Il aurait dû vous faire couper le nez ou vous mutiler à une autre façon afin que le déshonneur vous accable à tout jamais. Cela aurait été un grand motif de joie pour vos ennemis. On aurait dû vous infliger une grande honte dans la mesure où vous causiez vous-même la honte de votre famille, de vos amis et de votre mari. Si vous aviez aimé l'honneur, vous auriez abandonné le vice.

La légende irlandaise de *Courtise de Becuma*, raconte que Becuma la femme de Labraid (un des chefs des *Tuatha Dé Danann*) est coupable d'adultère avec Gaiar (un des fils de la mer Manannan). Elle est condamnée à être brûlée vive, mais par indulgence, ses juges se contentent du bannissement et on la place dans un bateau que l'on pousse vers le large. Elle réussit à atteindre la colline de Howth (Etar) où elle rencontre le roi Conn aux Cent batailles, veuf de sa femme Ethne. Grâce à sa beauté, Becuma parvient à se faire épouser, mais sa présence rend le pays stérile : la terre refuse ses récoltes, les troupeaux n'ont plus de lait. Consulté, les druides expliquent que, pour effacer les conséquences du crime commis par la femme du roi, il faut sacrifier le fils d'une vierge et asperger de son sang la porte et le pays de Tara. Conn finit par découvrir dans une île le jeune homme convenable et, par ruse, l'amène à Tara. Mais, au moment précis où le sacrifice va se consommer, une vache apparaît et, les plaintes de la mère du jeune homme aidant, l'animal est accepté comme substitut[1]. Pour assurer l'efficacité défensive d'une forteresse il faut en asperger les pierres du sang d'un jeune homme né de père inconnu.

Une scène figurée chez Béroul serait la christianisation de cette offrande celtique. Surpris en flagrant délit, les amants sont condamnés à être brûlé vifs. Tristan s'échappe du bûcher et sauve la vie d'Iseut qui, au lieu d'être brûlée a été finalement livrée aux lépreux. Mais, plus tard, le jour que Tristan, selon les conseils de l'ermite Ogrin, ramène Iseut à Marc, et avant de rentrer à la Cornouailles, a lieu une cérémonie religieuse au cours de laquelle Iseut offre à l'église de Saint-Samson une offrande précieuse :

> Evesque, clerc, moine et abé
> Encontre lié sont tuit issu,
> D'aubes, de chapes revestu ;
> Et la roïne est descendue,
> D'une pourpre inde fu vestue.
> L'evesque l'a par la main prise,
> Si l'a dedenz le mostier mise ;
> Tot droit la meinent a l'auter.
> Dinas li preuz, qui molt fu ber,
> Li aporta un garnement

[1] Françoise Le Roux, *Les Druides*, pp. 33-34.

Qui bien valoit cent mars d'argent,
Un riche paile fait d'orfrois,
Onques n'out tel ne quens ne rois ;
Et la roïne Yseut l'a pris
Et, par buen cuer, sor l'autel mis.
Une chasublë en fu faite,
Qui ja du tresor n'iert hors traite
Se as grans festes anvés non.
Encore est ele a Saint Sanson :
Ce dïent cil l'ont veüe. (vv. 2976-2995)

Évêque, clercs, moines et abbés sortirent tous à sa rencontre, vêtus d'aubes et de chapes. La reine descendit de cheval ; elle portait une robe de pourpre foncée. L'évêque la prit par main et la conduisit dans l'église. On la mena directement à l'autel. Le preux Dinas qui était un baron exemplaire, lui apporta un vêtement qui valait bien cent marcs d'argent, un riche drap de soie tissé d'or ; jamais un comte ou un roi n'en posséda un semblable. La reine Yseut le prit et, dans un geste de générosité, le déposa sur l'autel. On en fit depuis lors une chasuble qui ne sort jamais du trésor, sauf aux grandes fêtes de l'année.

En effet l'offrande d'Iseut au Dieu Suprême, devant tous les religieux qui sont d'ailleurs ses agents sur la terre, aurait la même valeur que de sacrifier un être humain et d'asperger de son sang les murs de la forteresse pour éloigner le malheur du pays. Iseut est coupable d'adultère et par cette offrande précieuse, elle rachète symboliquement son péché et garantit ainsi le royaume du malheur.

Il convient de noter que la purification par l'eau était également importante chez les Iraniens à haute époque, car l'ablution purifiait du crime et, grâce à sa nature, elle rejetait les éléments impurs. C'était sûrement pour cette raison que l'initié du culte de Mithra avant d'entrer dans le temple se purifiait par l'eau. Dans le *Yasna* 65, Anâhitâ la divinité des eaux est appelée la sainte qui multiple les troupeaux, les biens, la richesse de la terre. Elle purifie la semence de tous les hommes, la matrice de toutes les femmes[1]. Dans le roman de *Wîs et Râmîn*, lorsque Râmîn, marié à l'étranger, écrit une lettre insultante à Wîs, celle-ci se repent de sa folle passion et dit à la nourrice :

Je laverai de tout péché mon corps, et je chercherai près de Dieu mon salut ; aux pauvres je ferai don de tout ce que j'ai : peut-être viendront-ils à mon aide en priant.

(Henri Massé, p. 307)

Certains textes parvenus du monde indo-européen font allusion à l'ordalie par l'eau où pour distinguer le coupable de l'innocent, on les jetait dans l'eau de la mer ou de la rivière. Comme ce travail de recherche l'a montré au chapitre précédent, une légende zoroastrienne

[1] Cité par Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, p. 170.

parle d'une ordalie par l'eau pratiquée à l'époque du roi Djamchîd. En effet, le roi ou le prêtre n'intervenait pas dans la procédure de cette ordalie qui passait en face d'une figure humaine assise sur une arche au-dessus d'une rivière (*cf*. p. 355). Devant cette figure les deux personnes, inculpée et innocente, étaient jetées dans l'eau. Celle qui était coupable ou avait menti était submergé, mais celle qui avait dit la vérité restait à la surface de l'eau. Un texte mythologique irlandais a aussi conservé une variante de cette ordalie. Le texte raconte :

> On jetait trois morceaux de bois dans l'eau, le bois du seigneur, le bois de l'*ollamh* [nom du *file* du plus haut rang ou « docteur »] et le bois de l'accusé. Si celui-ci était coupable, son bois allait au fond de l'eau. S'il était innocent il restait à la surface[1].

Il convient de noter que Ferdowsi dans le *Châh-Nâmeh* parle d'une ordalie par des animaux sauvages. Là, le roi sassanide, Bahram, surnommé *Gour* (chasseur des onagres), doit conquérir son trône sur un usurpateur par une ordalie. Pour éviter l'effusion du sang, c'est lui qui propose de mettre la couronne sous la garde de deux lions affamés. Celui qui la leur prendra sera reconnu roi. Son adversaire se désiste. Mais Bahram[2] « brandissant sa massue, assomme les lions et conquiert le trône[3]. » C'est probablement pour cette raison que les pieds du trône du roi ont la forme de statuette de deux lions.

Cependant, il semble que l'existence des statuettes de lion sur siège royal trouverait l'origine dans les traditions royales antérieures à l'époque sassanide. Gorgâni dans un épisode du roman fait allusion au siège de Wîs à pieds de lion : « Alors le roi Maubad approcha dame Wîs ; ces boucles parfumées de musc, il les saisit ; puis la tirant à bas du siège à pieds de lion, il la traîna dans la poussière et dans la cendre » (Henri Massé, p. 241). Il est aussi intéressant de noter que les trônes des Valois et des rois d'Angleterre, avaient aussi la forme de deux lions.

---

[1] Cité par Christian-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, p. 309.

[2] Dans le *Châh-Nâmeh*, Bahram est connu pour ses prouesses de chasseur et son adresse au tir à l'arc. Lorsque sa favorite l'accompagne à la chasse, elle lui fait faire des tirs acrobatiques et cruels et finalement se moque de lui. Ferdowsi raconte que Bahram, dans un accès de colère, tue la belle en la faisant piétiner par son chameau. Cette scène chez Nezami est plus délicate. Bahram demande à un de ses chasseurs de la tuer. Celui-ci la garde dans son logis jusqu'à ce que le roi, plein de remords, la pleure ouvertement. Le roi sera bien heureux de la retrouver. Chez l'historien Tabari l'histoire est semblable. C'est à un vieux serviteur que Bahram confie la tâche de se débarrasser de l'insolente. Celui-ci, voyant qu'elle est enceinte du roi, la laisse vivre également, mais coupe son membre viril, le met dans une boîte scellée qu'il confie au roi de peur de se voir accuser d'avoir abusé de la jouvencelle.

[3] Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, p. 138.

c-a. Mal Pas

D'après la version de Béroul, les barons félons continuent de douter d'Iseut. Ils jettent de nouveau le trouble et parviennent à convaincre le roi Marc de la soumettre à un serment solennel devant les autorités de Cornouailles. Il lui faut affirmer qu'elle n'a jamais entretenu de relations coupables avec Tristan. Iseut accepte de se soumettre à cette épreuve qui se déroulera devant le roi Marc, sa cour et l'ensemble des barons. Elle demande également au roi Arthur et à sa cour d'assister à cette épreuve, afin qu'ils puissent témoigner, si ensuite on venait encore à la soupçonner. Iseut envoie alors un message à Tristan pour qu'il assiste, déguisé en lépreux, à cette épreuve. Le jour du serment, pour se rendre au lieu dit, le Mal Pas et de l'*escondit*, Iseut doit faire appel à un lépreux pour qu'il l'aide à traverser un gué. Elle traverse donc le gué juchée sur les épaules de Tristan. C'est ensuite qu'elle fait le serment que jamais un homme n'entre ses cuisses, excepté le lépreux qui lui servit de monture et le roi Marc son époux. Pour traverser le marais, Iseut appelle le faux lépreux et lui dit :

> Ne vuel mes dras enpaluer :
> Asne seras de moi porter
> Tot souavet par sus la planche. (vv. 3917-3919)
>
> Je ne veux pas salir mes vêtements. Tu me serviras d'âne et tu me porteras doucement sur cette passerelle.

Cette scène dans *La Saga* est moins brute : Tristan, déguisé en pèlerin, porte Iseut dans ses bras puis se laisse tomber sur elle. Ensuite, devant tout le monde Iseut pose sa main sur les saintes reliques et dit :

> Sire, écoutez mon serment. Jamais aucun homme né de mère ne s'est approché de moi nue, hormis vous, messire, et ce misérable pèlerin qui m'a débarquée du bateau et qui est tombé sur moi sous les regards de vous tous. Puisse Dieu me venir en aide dans cette épreuve et me purifier par ce fer rouge. Et je n'ai jamais commis ni faute ni péché avec un autre homme. Je l'affirme devant Dieu et devant tous les saints. A présent, si je n'en ai pas dit assez dans ce serment, ajoutez rapidement ce que vous voulez, et je le jurerai. (*La Saga*, p. 578)

Certes, un tel épisode ne figure pas dans le roman de Gorgâni, il existe cependant, deux variantes de ce serment ambigu dans les récits anciens des Indo-iraniens. Comme l'indique Corina Stanesco, la ruse imaginée par Iseut est en réalité un motif universel qui se retrouve dans la littérature indienne, dans une saga norvégienne, dans des contes roumains et

allemands. Dans tous ces contes, une femme est accusée d'avoir des relations coupables avec un homme. Son amant prend l'aspect d'un mendiant horrible ou d'un fou. La femme le touche et déclare sous serment n'avoir jamais été touchée que par son mari et par le mendiant[1].

Cependant, les récits les plus anciens concernant la ruse et le serment ambigu d'Iseut se trouveraient probablement chez les Indo-iraniens. Sur la ruse des femmes, il existe une définition intéressante dans le roman de *Samak-e 'Ayyâr*, où les maîtres des 'Ayyâr dit à Rouz Afzoun :

> Même si un homme est maître en matière de ruse, il n'est rien en face d'une femme […], car les femmes possèdent la ruse, l'intelligence et l'agilité, et rien que lorsqu'elles regardent le sol, mille ruses naissent dans leur esprit ; surtout quand il s'agit de toi, qui as du talent et qui égales tous les hommes de ce monde[2].

Dans un autre épisode, Samak déguisé en femme arrive à capturer son ennemi et devant ses amis étonnés il dit :

> Cela vous étonne que je me sois déguisé en femme et que j'aie amené quelqu'un jusqu'ici ? Tous les hommes sont à la merci de la ruse féminine. C'est l'odeur de la femelle qui repousse le lion rugissant dans le piège[3].

Un récit persan raconte qu'un riche marchand étant très jaloux de sa belle femme, l'enfermait dans la maison chaque fois qu'il allait au marché. Fâchée du soupçon et du comportement de son mari, la femme décide de se venger. Un jour, par la fenêtre de la maison elle aperçoit un jeune homme et s'éprend de lui. Un autre jour lorsque son mari était endormi, elle donne à son amant la clé de la maison pour qu'il en fabrique un double. Ainsi, en l'absence du mari, l'amant ouvrait la porte et entrait dans la maison. Un jour, le mari qui avait entendu murmurer au sujet de sa femme lui demande de jurer devant la montagne sacrée que personne n'a touché son corps. La femme accepte et s'arrange avec son amant. Pour aller à la montagne sacrée, il fallait traverser une rivière ; le jour de son serment, l'amant les attendait comme un ânier. Le marchand lui demande de faire traverser sa femme de l'autre côté de la rivière et au moment de descendre de l'âne, la femme se laisse tomber sur lui et par ruse

[1] Corina Stanesco, *Béroul. Tristan et Iseut*, introduction, traduction et notes de Philippe Walter, p. 143.
[2] Faramarz b. Khodadad Arradjani, *Samak-e 'Ayyâr*, tome II, p. 24. (La traduction est tirée de Marina Gaillard, « Héroïne d'exception : les femmes 'Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », p. 178).
[3] Frédérique Razavi, *Faramarz fils de Khodadad*. *Samak-e 'Ayyâr* (trad.), tome 1, p. 173.

injure l'ânier. Elle jure ensuite que jamais un homme n'était sur elle, excepté l'ânier et son mari[1].

L'un des contes du *Jâtaka*[2] raconte qu'un vieux brahmane, pour surveiller sa jeune femme, l'enfermait dans son château. Mais, lorsque le brahmane sortait du château, l'amant de la femme, se cachant dans le panier des fleurs, la rejoignait (comme Floire qui se cache dans le panier des fleurs et pénètre ainsi dans la Tour des Pucelles). Un jour que le brahmane, par hasard, avait appris l'infidélité de sa femme, il l'accuse d'adultère. La femme dément et propose elle-même un jugement par le feu. Coupable bien sûr, elle sait bien que cette épreuve doit la perdre. Elle cherche un stratagème et l'arrange avec son amant. Le jour du jugement, la femme devant tout le monde et avant qu'elle entre dans le feu dit à son mari : « Brahman, sache que tu es le seul homme qui a touché mon corps et c'est grâce à cette vérité que le feu ne me brûlera jamais[3] ». En ce moment, son amant qui regardait la scène s'entremêle. Il crie de toute sa force et dit au peuple : « Regardez ce qu'il fait ce brahmane! Il force une telle belle femme d'entrer dans le feu », puis il prend les mains de la femme pour l'empêcher d'entrer dans le feu. La femme se détache les mains, mais dit au brahmane qu'elle ne peut plus entrer dans le feu car elle avait juré que personne d'autre que lui ne l'avait touchée, mais maintenant cet homme lui a pris les mains.

En effet, cette scène serait probablement la folklorisation de la scène de l'ordalie de Sîtâ dans le *Râmâyana*. Selon l'épopée, lorsque Sîtâ veut entrer dans le feu, le plus éminent des Immortels et le plus savant des esprits savants, le saint créateur de l'univers entier, dit au dieu Raghouide devant qui l'ordalie a lieu :

> Comment peux-tu voir avec indifférence que Sîtâ se jette dans le feu d'un bûcher ? Comment, ô le plus grand des plus grands Dieux, ne te reconnais-tu pas toi-même ? Quoi ! C'est toi qui es en doute sur la chaste Vidéhaine [Sîtâ], comme un époux vulgaire[4] !

---

[1] Abolghasem Halat, *Zandâri va guéréftâri* (Les embarras d'un mari), Téhéran, Dorsa, 1995, p. 527.

[2] Les *Jâtaka* (en pâli : « nativités ») relatent les vies antérieures du bouddha Sâkyamuni. Le texte, dont la rédaction finale remonte au Ve siècle, repose sur une tradition orale très ancienne. Composé de 547 récits, en prose mêlée de vers et de longueurs inégales, chacun des récits assigne au bouddha une naissance antérieure sous les formes les plus diverses (animales, humaines ou divines) selon les lois de la transmigration ou le *Samsara*. Chaque *Jâtaka* commence par un rappel des circonstances qui ont provoqué le récit, puis vient le récit lui-même et une conclusion dans laquelle le Bouddha relie le passé au présent en marquant l'identité des personnages sous leurs rôles différents.

[3] Ginette Terral, *Choix de Jâtaka*, Gallimard, Paris, 1979. Traduit en persan par Hossein Esmaili, Hermès, Téhéran, 2005, p. 145.

[4] Valmiky, *Le Râmâyana*, tome II, p. 309.

L'étude de diverse modalité de l'ordalie chez les Celtes insulaires dévoile un arrière-plan rituel commun avec les Zoroastriens et les Scythes, pour qui le mensonge était le seul péché impardonnable. Celui qui commettait ce péché devait se purifier par le feu qui purifie tout impur. C'est pourquoi d'après les informations d'Hérodote, le devin qui mentait devait être durement châtié par le feu. Hérodote explique :

> Voici comment on les exécute : on remplit un chariot de bois bien sec, on y attelle des bœufs, et l'on met au milieu des fagots les devins, les mains liées derrière le dos, et baillonnés ; puis on allume les fagots et l'on chasse les bœufs en leur faisant peur. Les bœufs sont souvent brûlés avec les devins, mais souvent aussi le timon cède, rongé par les flammes, et ils s'en tirent avec quelques brûlures. On brûle les devins pour d'autres raisons encore, et toujours de cette façon, quand on les traite de faux devins[1].

Comme l'indique Geo Widengren, les coutumes des Scythes des steppes de l'est étaient identiques à celles des zoroastriens de l'est de l'Iran[2]. Ainsi, il serait probable que les Irlandais aient repris ces rites des Scythes.

En effet, on pourrait dire que si Wîs s'enfuit sans prêter son serment de chasteté, c'est parce qu'elle sait que Mithra, le dieu-juge qui veille sur les serments et les contrats, n'est pas aussi indulgent pour le mensonge que Dieu chrétien pour le « bel mentir ».

C. Univers spatio-temporel des romans

Mircea Eliade, dans *Le Mythe de l'éternel retour*, fait remarquer que le monde qui entoure l'homme trouve son archétype dans un niveau cosmique supérieur. Ainsi, tout espace à l'organisation fixe est construit sur le modèle mythique de la cité céleste où habitait à l'Âge d'or (*in illo tempore*) le Souverain Universel. Par ailleurs, dans l'imaginaire de l'homme, la Création du monde, s'est effectuée à partir d'un centre, donc, non seulement un modèle précède l'architecture terrestre, mais aussi il se trouve dans une région céleste de l'éternité[3]. L'architecture sacrée d'un temple reflète par excellence l'idée du Centre du monde et par conséquent la ville qui l'entoure trouve aussi son prototype céleste :

> La très vieille conception du Temple comme l'*imago mundi*, l'idée que le sanctuaire reproduit l'Univers dans son essence, s'est transmise à l'architecture sacrée de l'Europe chrétienne : la

[1] Cité par Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C.)*, p. 193.
[2] Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 135.
[3] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 19.

> basilique des premiers siècles de notre ère, comme la cathédrale du Moyen Âge, reproduit symboliquement la Jérusalem céleste[1].

Comme l'indique Michel Stanesco, le gothique est, sans doute, la dernière architecture sacrée de la civilisation occidentale qui sort comme une « plante cosmique » du sol de l'ancienne forêt de l'Ile-de-France et, lancé vers l'au-delà, « il confirme et achève le paysage qui l'entoure et la baigne[2]. »

Pour l'homme primitif, la montagne est comme le « nombril de la Terre[3] » qui unit ici bas à l'au-delà. Quand il n'existait pas de montagnes, l'homme en construisait. Il s'agissait de l'architecture de la *ziggurat*[4] qui, en sumérien, signifie « montagne ». « La *ziggurat* était à proprement parler une montagne cosmique, c'est-à-dire une image symbolique du Cosmos ; les sept étage représentaient les sept cieux planétaires[5] ».

D'après la cosmogonie mazdéenne, Ahura Mazda créa Gayômard et le bovin primordial au centre du monde où se trouvait la montagne sacrée d'Haraberezaïti (Harborz, Alborz) qui était reliée au Ciel. Dans le *Bundahišn* est écrit : « En sixième lieu, il créa Gayômard , qui était lumineux comme le soleil. Il le créa sur la rive du fleuve Dâitî [le nom avestique de l'Oxus ou l'Amou-Daria], justement là où se trouve le centre du monde[6]. » L'*Avesta* connaît aussi une montagne nommée Arzûr ou la « Montagne Noire », où les dîvs (démons) s'élancent des cavernes et au sommet de laquelle ils tiennent conseil. Dans le *Vendidad* (3,7 et 19, 45), Arzûr est mentionnée comme l'entrée de l'enfer :

> Il s'agit évidemment d'une contrée montagneuse qui, par son aspect lugubre, par ses gouffres et cavernes profondes, peut-être par des émanations volcaniques, a impressionné les Iraniens et dont l'imagination populaire a fait l'entrée de l'enfer, tout comme les Hellènes ont vu dans les antres de Tainaron, d'Héraclée et de Cumae des entrées menant aux enfers[7].

Dans les croyances indiennes, le mont Meru s'élevait au centre du monde, et au-dessus de lui scintillait l'étoile polaire. Les peuples ouralo-altaïques connaissaient eux aussi un mont central, Sumeru, au sommet duquel était accrochée l'étoile polaire. Dans l'*Edda* (mythologie

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 30.
[2] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amours*, p. 41.
[3] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 29.
[4] La ziggurat de Tchogha-Zanbil dans la province du Khouzestan de l'Iran est l'une des plus grandes ziggurats qui existe dans un bon état et en dehors de la Mésopotamie. Cette ziggurat appartient aux Élamites (2400-539 avant Jésus-Christ) qui habitaient au sud de l'Iran avant les Achéménides.
[5] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 25.
[6] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 225.
[7] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 53.

scandinave), l'Himingsbjörg (en allemand Himmelsberg) est une montagne céleste. C'est là que l'arc-en-ciel atteint le dôme du ciel[1].

C'est sur le mont Sinaï que Jéhovah montre à Moïse la forme du sanctuaire qu'il devra lui construire : « Les Israélites me confectionneront une tente sacrée pour que je puisse habiter au milieu d'eux. Vous fabriquerez la tente et tous les objets sacrés conformément au plan et aux modèles que je vais te montrer. » (Exode, 25, 8-9). Pour les chrétiens, le Golgotha se trouvait au centre du monde car il était le sommet de la montagne cosmique et tout à la fois le lieu où Adam avait été créé et enterré. « D'après le livre syrien la *Caverne des Trésors*, Adam a été créé au centre de la terre, à l'endroit même où devait s'élever plus tard la croix de Jésus[2]. » D'après la tradition islamique, le lieu le plus élevé de la terre est la Kaaba[3], parce que l'étoile polaire témoigne qu'elle se trouve face au centre du ciel.

Mircea Eliade souligne que, tout comme ces édifices religieux, les villes aussi avaient leur prototype divin. Babylone était Bâb-ilâni, c'est-à-dire « une porte des dieux », car c'est là que les dieux descendaient sur la terre, et toutes les cités babyloniennes avaient leurs archétypes dans des constellations[4]. De ce point de vue, la cité construite autour d'un temple ou d'un palais n'était pas l'effet du hasard, mais le résultat d'un plan délibéré qui correspondait à des structures caractéristiques déterminées par le mythe. En effet, un temple désignant le centre du monde était le point de rencontre des trois régions cosmiques : Ciel, Terre et Enfer.

Dans le texte de Béroul, Tristan saute d'une chapelle « nichée sur une hauteur, au bord d'un rocher » (vv. 916-917) dans le vide et échappe ainsi au bûcher qui symbolise l'Enfer. En effet, par ce saut miraculeux il regagne la terre et se tourne vers une nouvelle vie dans la forêt du Morrois. Il est aussi à remarquer qu'Iseut, pour retourner vers la vie civile, vers le château de Tintagel, doit accomplir un rituel de purification dans l'église de Saint-Samson (vv. 2973-2983).

Dans le roman de *Wîs et Râmîn*, cette image cosmique est évoquée par le Temple du Feu dans lequel Râmîn se retire du monde : « Quittant le trône royal, au sépulcre il trouva le trône d'au-delà ; s'attachant à l'autel du feu, il demeura, le cœur purifié et s'unissant à Dieu

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 24-29.
[2] *Op. cit.*, p. 29.
[3] Il convient de noter qu'il existe dans le site archéologique de *Naqch-é Rostam* une tour immense en forme cubique nommée Kaaba de Zoroastre d'après l'inscription pehlevie Kb. Z., trouvée en 1936. L'ancienneté du bâtiment remonte à l'époque achéménide, car l'édifice est figuré sur le revers de quelques monnaies provenant de l'époque des Séleucides. Elle est construite au pied de la montagne et en face de la tombe de Darius II. Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 161.
[4] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 19 et 27.

qui lui donna vraiment royauté en ce jour qu'il choisit l'abstinence et le contentement. » (Henri Massé, p. 470)

Mircea Eliade précise cependant que tout ce qui entoure l'homme dans ce monde matériel n'a toujours pas un prototype de cette espèce sacrée. Aux limites de cet espace habité et organisé commence le domaine de l'inconnu qui est assimilé au Chaos. Les forêts obscures, les régions désertiques, les territoires incultes et les mers inconnues où aucun navigateur n'ose s'aventurer évoquent en fait l'espace chaotique d'avant la Création. De ce fait, l'espace dans l'imaginaire médiéval est un endroit mythique et religieux où le sacré et le profane cohabitent :

> C'est pourquoi, lorsqu'on prend possession d'un tel territoire, c'est-à-dire quand on commence à l'exploiter, *on accomplit des rites qui répètent symboliquement l'acte de la Création* ; la zone inculte est d'abord « cosmisée », ensuite habitée[1].

Comme l'indique Jacques Le Goff, conformément à la structure tripartite indo-européenne, dans cet espace, un temple du feu ou une cathédrale est le symbole de la classe sacerdotale ou de la souveraineté magique. Les châteaux forts ou les palais sont des références à la deuxième classe et un ensemble de bâtiments qui entoure généralement ces endroits, est le représentant de la troisième classe, ou bien, la fonction productive de la société[2].

On pourrait donc étudier la représentation de l'espace non seulement à travers des villes et des images évoquées dans les textes, mais aussi à partir des aspects symboliques de l'espace où se déroulent les aventures des personnages.

a. Ville et château symboles de l'espace cosmique

La construction d'une ville, d'un château, en tant qu'expression de la culture du peuple qui la crée, est l'imitation de l'acte cosmogonique du début et la réalisation d'une cité idéale. Comprenant des aspects matériels, ces endroits reflètent une structure cachée qui relie l'architecture terrestre à un idéal céleste. En effet, l'homme construit non seulement sa cité ou son temple d'après un archétype, mais aussi toute la région qu'il habite :

> La carte de Babylone montre la ville au centre d'un vaste territoire circulaire bordé par le fleuve Amer, exactement comme les Sumériens se représentaient le Paradis. C'est cette

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 21.
[2] Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, p. 46.

participation des cultures urbaines à un modèle archétypal qui leur confère leur réalité et leur validité[1].

La ville existe sous des formes diverses depuis plus de cinq mille ans, et nombreuses sont les villes comme Paris, Athènes, Rome, Bagdad, Rey[2] (Ragha dans les textes grecques), qui empruntent leurs noms à la mythologie, et évoquent une idée mythique. En effet, l'homme, chassé d'une cité utopique, tend à identifier l'espace qu'il habite à l'image de celle qu'il a perdue. Pour réaliser ses rêves, il répète les mêmes gestes que les dieux. De ce point de vue, une cité doit avoir les qualités symboliques de son modèle céleste et certes, doit être gouvernée et dirigée par un souverain juste, ayant les mêmes qualités célestes.

Le mot *ville*, en persan se dit *chahr* qui, dérivé du mot avestique *khchatra*, signifie « souveraineté, royauté ». Le personnage du roi Chahryâr dans *Les Mille et une nuits* suggère bien cette signification. Dans la littérature persane le concept du mot *Chahryârî* met en relief l'idée de la souveraineté d'une cité utopique. Chez Gorgâni, le roi Maubad est nommé parfois *Chahryâr* :

> Tu es le roi, tu es monarque [chahryâr] souverain; au gré de ton désir, tes ordres s'exécutent. De ce fait, il te faut procéder gravement, de toute affaire avoir entière connaissance. Nous étant supérieur, tu ne dois prononcer que discours convenable et conforme à la règle.
>
> (Henri Massé, p. 173)

Il convient de noter que le sens du nom de *Chahrou* est aussi « celle qui règne ». Et Gorgâni l'a parfois nommé *Chahrbânou*, c'est-à-dire « la reine » : « Dame Chahrou [Chahrbânou] devient enceinte en sa vieillesse » (Henri Massé, p. 32)

Selon le récit, la « séduisante Marv, résidence des princes, patrie des gens heureux, agréable à la fois en avril, en été, à la saison d'automne, à la saison d'hiver » (Henri Massé, p. 379) est le centre du royaume de Maubad au pays de Khorassan. Le nom du pays signifie « l'endroit d'où se lève le soleil ». La ville Marv que le poète qualifie souvent Marv-é Châhdjan, c'est-à-dire la « cité du roi », ou la « cité d'élite » est décrite comme un paradis sur terre : « Des jardins, des prairies, des bords de la rivière, on entendait chanter de diverses

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 22.
[2] D'après les récits mythiques et les traditions rapportées par l'historien Tabari, cette ville a été construite par le roi Houchang qui était également le fondateur de Babylone et de Suce : « Il fit bâtir la ville de Rey, qui était à ce qu'on dit, la première ville qui fut construite après la ville de Damavand, bâtie par Gayômard. » Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 158.

façons. Dans la verdure étaient tant de fleurs que le sol semblait tel qu'on eût dit le ciel empli d'étoiles » (Henri Massé, p. 26). À la description du Khorassan et de Marv le poète écrit :

> O lieu charmant que ce pays du Khorassan ! Séjournes-y ! Jouis-y paisiblement du monde ! Pour quiconque connaît la langue pehlevie, Khorasan est le lieu d'où nous vient la lumière ; c'est de là qu'elle vient à l'Iraq et au Fârs. Quel joli nom ! Et quel agréable climat ! Eau, territoire et sol, ils sont purs tous les trois. Et Marv surtout, en cet état de Khorasan, est aussi beau qu'avril dans le mois de l'année. Notre âme se complaît en ce pays de Marv, car son onde et son air conviennent à notre âme ; de son fleuve on dirait qu'il est second Kautsar [fleuve du paradis musulman] ; et de son territoire, un second paradis. (Henri massé, p. 157)

Le lieu de résidence de Maubad est le château fabuleux de Kang-Dez « la citadelle » dont la construction est attribuée à Syâvôch. Ce château surnommé Syâvôch-Gard, selon *Yašt* 5 et *Dênkart* (27, 55) est situé au nord de la mer cosmique *Frakh-kart* dont les orientalistes identifient avec la mer Caspienne ou l'Aral[1]. D'après les notices des géographes iraniens du Xe siècle comme Hamadâni, la citadelle de Marv a été bâtie par mille hommes embauchés par le roi mythique Tahmourès, fils du roi Houchang[2].

Alors, dans l'imaginaire iranien, une ville, un palais, en tant que siège de l'autorité, symbolise un espace sacré de protection. Et le roi, étant le soutien d'un peuple et le défenseur d'une société, doit avoir des qualités dignes d'un souverain, ceux d'un émissaire de Dieu sur terre. Le roi Maubad, avant de se donner à ses désirs vicieux, était un roi en harmonie avec cette cité paradisiaque. Qualifié de « Salomon », il était le monarque le plus puissant du monde mais restait modeste. Il était généreux comme les nuages printaniers, et jouissait de la jouissance de son peuple :

> Ses bagages étaient plus pesants que tout mont ; son trône pesait moins que tout fétu de paille. De bien et de beautés ayant orné la fête, il ne lui resta pas un sou quand il partit ; tout cela fut donné, prodigué par le roi ; il avait joui, réalisé tous ses désirs. (Henri Massé, p. 27)

Au cours du roman, le poète fait mainte fois l'éloge de Marv. Sous le règne de Râmîn, où tout l'univers de « la Chine aux Berbères » lui appartient (Henri Massé, p. 464), Marv comme une « cité d'élite » reste encore le centre du royaume de Khorassan. Le poète écrit : « Lorsque Râmîn entra dans Marv, cité d'élite, il la vit tout ornée ainsi qu'un paradis ; […]

[1] Mohammad J'afar Yahaghi, *Farhang-é asâtir va dâstânvaréhâ dar adabiyât-é fârsi*, p. 611.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 :1, p. 202.

Dans ce bien-être [cité d'élite], Marv même n'était pas seule : dans tout le Khorassan il en était de même. » (Henri Massé, p. 464)

Historiquement, dans le monde occidental et à partir du XIIe siècle commence à apparaître les premiers noyaux urbains autours des châteaux[1]. Le rôle d'un château, faisant partie de la société civile médiévale, par sa valeur symbolique, ne se réduisait pas à un simple endroit géographique. Il présentait une double valeur : d'une part, c'était la résidence du sacré, du pouvoir et, d'autre part, l'espace des relations avec la ville, le peuple et tout ce qui se développait autour. Il existait donc une étroite relation entre le château et la ville, ou bien, entre intérieur et extérieur.

Comme l'indique Mircea Eliade, l'homme, en construisant un château et en s'y installant, transforme symboliquement le Chaos en Cosmos. Il transforme ainsi un espace peuplé de larves et de démons en espace civile et cosmique. C'est pourquoi au Moyen Âge, « les murs des cités étaient consacrés rituellement comme une défense contre le Démon, la maladie et la mort[2]. » Ainsi, séparé de l'espace chaotique, la ville qui entoure le château doit représenter aussi l'ordre, car tout y est créé pour faciliter et organiser les relations sociales de l'homme[3].

Dans les romans de *Tristan et Iseut*, l'un de ces châteaux fabuleux où habite le roi Marc est le château Tintagel. Dans la légende arthurienne, ce « château enchanté », construit par des géants[4], est considéré comme le lieu d'origine du roi Arthur. Le seul texte tristanien qui donne une allusion précise à ce château est la *Folie Tristan* d'Oxford. Ce château, situé dans un site paradisiaque, est le plus puissant des châteaux qui existaient. Dans Tintagel on ne « craignait ni les machines de guerre ni les assauts » et « les navires venant de la haute mer arrivaient directement au port situé dans le château » :

---

[1] Guy Fourquin, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, p. 61.
[2] Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 49.
[3] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 46.
[4] D'après les récits légendaires et épiques de l'Iran, les géants ou les dîvs sont chargés de construire des châteaux magiques et fabuleux. Dans les traditions écrites, c'est le roi Djamchîd qui force les dîvs à tailler les pierres et les quartiers de roche, à préparer le marbre, à pétrir l'argile pour en faire des briques et à construire avec ces briques des maisons et des bains. Les dîvs exécutaient ses ordres et extrayaient des mers et des montagnes toutes sortes de minéraux, de métaux et de pierre précieuses. Les textes racontent aussi que les dîvs avaient fabriqué une voiture lumineuse pour Djamchîd. Il y prenait place et les dîvs l'élevaient et la portaient en un seul jour de Damavand à Babylone. Les gens regardaient avec étonnement leur roi qui volait dans l'air et brillait comme un soleil, au point de faire croire qu'il y avait en même temps deux soleils au ciel. Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 114. Dans le *Châh-Nâmeh*, c'est le roi Key Câvous qui se considère comme plus puissant de tous les rois qui l'ont précédé et, dans sa prétention, se lance dans l'entreprise hasardeuse de conquérir le Mazandaran, pays des dîvs. Malgré de graves échecs, il réussit, surtout grâces aux exploits héroïques de Rostam, et il devient ainsi maître des démons. Ceux-ci élèvent pour lui, sur la chaîne de l'Alborz, de merveilleux châteaux magiques où règnent un éternel printemps, une éternelle jeunesse, et où les hommes rajeunissent. Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 823.

Sur la mer en Cornuaile
La tur querree fort e grant.
Jadis la fermerent jeant.
[…]
Plentet i out de praerie,
Plentet de bois, de venerie,
D'ewes duces, de pescheries
E des beles guaaineries. (vv. 104-106, 119-122)

Sur la côte de Cornouailles se dressait le donjon solide et imposant. Des géants l'avaient construit jadis. […] aux alentours, il y avait beaucoup de prairies, de forêts, de gibier, d'eaux douces, de poissons et de belles fermes.

Selon le texte, l'expression de château enchanté « chastel faë » (v. 133) vient du fait que le château de Tintagel n'est pas toujours visible, à l'instar du château du Graal qui est invisible pour tout le monde. Il disparaît deux fois dans l'année : une fois en hiver, l'autre en été (vv. 136-140). Comme l'indique Philippe Walter, cette disparition devait probablement avoir lieu au moment des solstices. Et il ajoute : « Le château de Tintagel possède les mêmes propriétés que certains mégalithes (« pierre qui vire », « pierre qui tourne », etc.) dans le folklore de souche celtique, qui s'ouvrent à certaines dates sur l'Autre Monde[1]. » Dans la tradition celtique, selon Jean Marx, le palais féérique de l'Autre Monde est conçu comme un château fortifié, inaccessible, invisible, sauf pour l'invité, l'appelé ou l'élu[2].

Or, pour l'homme médiéval, non seulement l'apparence et la beauté d'un château, mais aussi tout ce qui se passe à l'intérieur doit être conforme à l'orthodoxie religieuse et manifester un accord parfait entre ici-bas et l'au-delà. C'est probablement de ce point de vue que le château Tintagel, souillé par le péché de Tristan, retombe dans le chaos et chasse son meilleur chevalier.

La chute de Tristan d'un état du bonheur aboutissant aux peines de la vie chaotique rappelle aussi bien la légende biblique que la chute du premier couple zoroastrien. Désormais, Tristan, privé de ce type d'espace, château-ville, meurt pour le monde social, il doit donc oublier à jamais la souveraineté.

b. Forêt et désert symboles de l'espace chaotique

Espace parfaitement mythifié, la forêt n'est jamais au Moyen Âge un lieu où l'on se rend par plaisir. La forêt hante l'imagination médiévale qui y met en scène diverses figures de l'étrangeté : monstres, bêtes, ainsi que des forestiers obtus et des nains sorciers. La forêt du

[1] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 237.
[2] Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, p. 140.

Morrois des romans de *Tristan* incarne bien la conception chaotique de l'espace pour les amants celtiques au même titre que le désert pour les amants persans.

Chez Béroul, la Croix Rouge sépare l'espace non-formé du Morrois de l'espace cosmique. La Croix Rouge est en fait la frontière entre les mondes des vivants et des morts dont la phrase de Marc témoigne. Il dit au forestier dénonciateur des amants :

> A la Croiz Roge, au chemin fors,
> La on enfuet souvent les cors,
> Ne te movoir, iluec m'atent. (vv. 1909-1911)
>
> Va à la Croix Rouge, sur le chemin qui sort de la ville, là où l'on enterre souvent les morts, et ne bouge plus, attends-moi !

Comme l'indique Mircea Eliade, à l'époque médiévale, l'installation de la Croix à la contrée du pays et des villes était un acte rituel qui, à l'instar du baptême justifiait que le territoire a été sanctifié par un Dieu de bonté. Cet acte équivalait donc à une « nouvelle naissance », à un acte de création[1].

Il convient de noter que dans le roman de Gorgâni, lorsque Râmîn conquiert la terre de Daïlaman, y installe son étendard de « cuir de bœuf » (*Drafch-é Kâvyâni*). Ce pays qui « ne fut point conquis par des vainqueurs » (Henri Massé, p. 456) était un territoire chaotique peuplé des guerriers dévastateurs qui semblaient des démons. Ainsi, Râmîn en transformant ce pays démoniaque en un pays civilisé confirme la légitimité de son trône, car « l'établissement dans une contrée nouvelle, inconnue et inculte, équivaut à un acte de création[2] ».

De nos jours aussi la présence de la croix à l'entrée et à la sortie des villages ou la plantation symbolique du drapeau d'un pays au sommet d'un mont inaccessible ou d'un territoire vierge par les alpinistes serait probablement la survivance de ce rituel.

Le lieu délaissé de Dieu, la forêt est donc un endroit profane. La Croix Rouge, faisant partie de la « géographie mythique du roman de Béroul[3] », symbolise bien la frontière du monde civilisé avec celle du monde chaotique. Cependant, à partir du moment où Tristan fabrique une hutte de feuillage au sein de la forêt du Morrois et s'y installe, il transforme partiellement cet espace chaotique à un espace formé. Désormais, sa loi domine celle de la forêt de sorte que plus personne n'ose y pénétrer. Les chevaliers qui, à la recherche de Tristan, suivent son chien, Husdent, disent à Marc :

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 23.
[2] *Op. cit.*, p. 22.
[3] Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, p. 311.

Laison a seurre cest trallier :
En tel leu nos porroit mener
Dont griés seroit le retorner. (Béroul, vv. 15241526)

Cessons de suivre ce chien ! Il pourrait sous conduire en un lieu d'où il serait difficile de revenir.

Or, bien que la forêt du Morrois protège provisoirement les amants menacés par les lois sociales, au-delà de sa valeur bien précaire de refuge, son intimité reposante ne constitue pas un jardin d'Éden. Béroul la qualifie même du désert (v.1305), et souligne que les amants y ont une vie dure et pénible « aspre vie meinent et dure » (v.1364). Ils fuient longtemps à travers le Morrois ; « ils quittent le lendemain matin l'endroit où ils se sont installés pour la nuit » (vv. 1360-1361). Béroul mentionne aussi que le lait, le sel (v. 1297) et le pain, comme le symbole de toute vie civilisée, leur manquent « li pain lor faut, ce est grant deus » (v.1425 et 1644). De plus, à cause de ces situations pénibles, chacun des amants a peur d'être laissé par l'autre :

Grant poor a Yseut la gente
Tristran por lié ne se repente ;
E a Tristran repoise fort
Que Yseut a por lui descort,
Qu'el repente de la folie. (vv. 1651-1655)

La noble Yseut a toutefois très peur que Tristan éprouve des remords à cause d'elle. Tristan, de son côté, appréhende qu'Yseut, brouillée à cause de lui avec le roi, n'en vienne à regretter ce fol amour.

Dans la littérature persane, le désert[1] est en général un espace chaotique et effrayant. D'après les récits mythiques, depuis les rois surnommés *Pîchdâdiens* qui ont prescrit la loi et la justice, les démons se sont enfuis par crainte d'eux, et se sont réfugiés dans les déserts et les lieux écartés. « Les Ossètes racontent que la race pré-adamique des dîvs (démons) que Dieu avait déportés, à cause de leurs péchés, au pic de Kasbek dans le Caucase, étaient combattus par le géant Houchang, qui montait un cheval (Rakhch) à douze pieds. Les dîvs tuèrent

[1] Dans la littérature mystique tout amour d'ici-bas qui n'est pas sublime et qui n'a pas pour but le Créateur, cause des souffrances sans remède. Il est souvent comparé au désert. Hafez dans un de ses ghazal dit : « Si tu es versé en amour, écoute bien cette histoire […] / De quelque côté que j'allais, seule ma frayeur augmentait. / prend garde à ce désert et à cette route sans fin ! / Comment peut-on imaginer une fin à cette route / qui à son début possède plus de cent mille étapes ? » Hafez de Chiraz, *Le Divân. Œuvre lyrique d'un spirituel en Perse au XIVe siècle*, Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri De Fouchécour, Paris, Éditions Verdier, 2006 & Publication Orientalistes de France, *ghazal* n° 93, p. 349.

Houchang, qui fut enterré dans la montagne ; et lorsqu'il étend ses membres, des avalanches de neige tombent[1]. »

Cependant, le désert figuré dans le roman de *Wîs et Râmîn* est plutôt comme un purgatoire, un espace temporaire qui relie les amants à un paradis. Lors de l'ordalie par le feu, les amants s'enfuient du château par l'hypocauste qui donne accès au jardin du palais. Comme ce travail de recherche l'a montré (*cf.* p. 336), ce passage souterrain évoquerait dans un certain sens l'Enfer. Les amants galopent dix jours dans un désert que le poète compare « à la gueule de l'hydre » (Henri Massé, p. 181). Mais ce désert effrayant était pour eux comme « un jardin ravissant par la joie qu'ils avaient de se trouver ensemble » (Henri Massé, p. 182). Et lorsqu'ils arrivent à la ville de Rey, ils s'y sentent et imaginent dans un vrai « paradis » (Henri Massé, p. 182).

Il est intéressant de noter que cet épisode du désert chez Gorgâni trouve son analogie dans l'épisode du bannissement des amants figuré dans *La Saga*. Là aussi les amants traversent avec joie un « grand désert » pour s'installer finalement dans une grotte au sein de la forêt :

> [Le roi] les bannit alors tous les deux. Cela leur apparut cependant comme une chance, et ils s'en allèrent alors dans un grand désert. Mais ils ne réfléchirent guère à qui les pourvoirait en vin et en provisions, car Dieu voudrait sans doute bien leur procurer quelque nourriture en quelque lieu qu'ils se trouvent. Et ils appréciaient beaucoup d'être tous les deux seuls ensemble. De tout ce qui existait dans le monde, ils ne désiraient rien de plus que ce qu'ils avaient alors, car ils avaient ce qui plaisait à leur cœur s'ils pouvaient toujours demeurer ainsi ensemble sans être accusés, et savourer leur amour dans le bonheur. » (*La Saga*, pp. 584-585)

Mais, la forêt du Morrois, préservée de tous les défauts de la société, n'est pas un endroit paradisiaque. Elle n'est pas non plus un passage temporaire vers une vie de délice. Pour Tristan et Iseut cet endroit est une véritable préfiguration de la mort sociale où les amants pensent à revenir à la civilisation, à l'espace cosmique. Ce désir ne sera possible que par l'intermédiaire d'un homme de Dieu, l'ermite Ogrin. Pour revenir à l'espace cosmique, Tristan doit chercher la réponse de Marc à la Croix Rouge au milieu de la lande. « A la Croiz Roge, anmi la lande » (v. 2419).

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 :1, p. 149 et 164.

c. Espace utopique

Platon avait l'idée que la ville, symbole de la civilisation, est changée en un grand asile d'aliénés à cause des avidités et des vices du genre humain où, les habitants étant à l'abri des bêtes fauves et des dangers de la nature, se dévorent eux-mêmes. Dans la *République*, il élabore une philosophie des idées, présentant une cité idéale. D'après Mircea Eliade, la cité idéale de Platon a elle aussi un archétype céleste[1]. Influencé par la philosophie platonicienne, le philosophe iranien Fârâbî, en comparant l'ordre et l'unité de la cité à ceux de l'Univers, propose dans nombreux traités l'organisation d'une cité idéale qu'il nomme *Cité vertueuse*. En effet, cette cité doit être fondée sur l'union de la pensée, de la sagesse et de la religion.

L'homme, face à sa condition sur terre, s'est toujours plu à imaginer des mondes meilleurs soit dans un lointain passé, soit dans un lointain avenir ou encore un ailleurs plus ou moins accessible. Longtemps avant l'*Utopie* de Thomas More (1516), qui a inauguré un nouveau genre littéraire, le grand souci des philosophes grecs de l'Antiquité était le rêve d'une société parfaite. Comme l'indique Mircea Eliade, l'homme a le désir de se placer d'une manière naturelle, permanente et sans effort dans un espace sacré, au Centre du Monde. Il éprouve le besoin, qu'on peut appeler la *nostalgie du paradis*, d'exister constamment dans un monde total et organisé, dans un Cosmos. Quelles que soient les dimensions de son espace familier (son pays, sa ville, son village, sa maison), cet espace doit être un monde total et organisé[2].

L'utopie, c'est le pays de nulle part, mais, un pays heureux qui vient de l'Âge d'or, du jardin d'Éden. On lit dans la Genèse (2, 8-9) que le Seigneur Dieu plante un jardin au pays d'Éden, vers l'est. Il fait pousser du sol toutes sortes d'arbres à l'aspect agréable et aux fruits délicieux et il met au centre du jardin l'arbre de la vie, et l'arbre qui donne la connaissance de ce qui est bien ou mal. Un fleuve prend sa source au pays d'Éden et irrigue le jardin. Le Pichon, le Guihon, l'Euphrate et le Tigre sont les quatre branches de ce fleuve. Il est intéressant de rappeler que, le Guihon ou *Djihoun* serait l'Amou-Daria qui sert actuellement de frontière entre l'Afghanistan et le Tajikistan. Dans ce cas, cette branche du fleuve, très éloignée de l'Euphrate et du Tigre ne pouvait pas avoir la même source. On lit dans la Genèse (2, 10-14) :

> Un fleuve prenait sa source au pays d'Éden et irriguait le jardin. De là il se divisait en quatre bras. Le premier était le Pichon, il fait le tour du pays de Havila. Dans ce pays on trouve de

[1] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 21.
[2] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 44.

> l'or, un or de qualité, ainsi que la résine parfumée de bdellium et la pierre précieuse de cornaline. Le second bras du fleuve était le Guihon, qui fait le tour du pays de Kouch. Le troisième était le Tigre, qui coule à l'est de la ville d'Assour. Enfin le quatrième était l'Euphrate.

Or, le motif de la recherche du pays d'immortalité se retrouve en fait dans les contes populaires de tous les peuples. Mais les Indo-européens, bien plus tôt que les récits bibliques, connaissaient déjà un tel pays de félicité lointain, où l'immortalité régnait. Comme l'indique Arthur Christensen, l'Élysée des Hellènes n'était pas à l'origine un pays des morts, car les morts vivaient dans le pays des ombres, mais précisément il était un jardin des dieux qui fleurissait éternellement. D'après Hésiode, les héros morts dans les guerres de Troie et de Thèbes, trouvaient une nouvelle existence aux extrémités de la terre, dans des îles fortunées. L'esprit libre de souci ils y vivaient sous la domination de Kronos[1]. Le savant explique :

> Plus tard le pays des bienheureux est considéré comme un pays des morts d'ordre supérieur, un paradis destiné aux âmes des héros défunts, qu'il répugne à la tradition populaire de se figurer comme vivant avec le vulgaire. Ainsi il se développe chez différents peuples un ordre social des rangs après la mort ; le pays des immortels indo-européens devient chez les Scandinaves le Valholl de la classe des guerriers. À une phase encore plus récente de l'évolution, la distinction sociale devient une distinction morale, et on a le paradis pour les bons et l'enfer pour les méchants[2].

L'utopie hérite donc de certains motifs de la mythologie antique, de la philosophie grecque ou de la doctrine Judéo-chrétienne. Le héros babylonien Gilgamesh, à la recherche de l'immortalité, passe par un chemin souterrain au-dessous du mont mythique Machu et franchit ainsi le jardin des dieux. Moïse délivre son peuple de la main des Égyptiens et le fait monter de cette terre vers une terre spacieuse et fertile, vers une terre ruisselante de lait et de miel, vers le pays de Canaan. La tradition védique parle du pays « des bienheureux », situé loin dans le nord, mais qui a un climat paradisiaque exempt de vents nuisibles froids et brûlants :

> Réchauffée par le soleil estival, la terre donne des fruits abondants. Ses habitants vivent dans les bois et les bosquets. Dans le loisir perpétuel des fêtes, ils mènent une vie heureuse ; dans leur pays il n'y a pas de guerre et de discordes, le besoin et les misères leur sont inconnus.

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 41.
[2] *Ibidem*.

> Goûtant des jouissances variées, ils consacrent, cependant, la plus grande partie du temps au culte des dieux, les adorent chacun séparément et tous ensemble. Ces gens se distinguent par une très grande justice et vivent beaucoup plus longtemps que tous les autres mortels, mille années entières. Ils se nourrissent seulement de fruits, mais peuvent garder une force vitale, ne goûtant généralement à aucune nourriture[1].

La tradition avestique parle elle aussi d'un pays du bonheur, ou bien, d'un autre monde où la belle Daêna accueille l'homme juste et lui fait goûter du breuvage d'immortalité. *Yašt* (19, 89) parle d'une vie éternelle et bienheureuse :

> Non-vieillissante, non décomposable,
> Non-pourrissable, vivant éternellement,
> Prospérant éternellement, avec le Royaume à volonté[2]…

Mais le pays utopique le plus connu dans la tradition avestique est le *Var* de Djamchîd. Comme l'indique Arthur Christensen, l'Élysée, le jardin des dieux, est devenu, dans la tradition iranienne, un var, une enceinte fortifiée que Djamchîd construit selon l'ordre d'Ahura Mazda[3]. Le Var est situé dans un endroit éloigné et inaccessible aux démons afin de protéger les créatures de la destruction par l'hiver nommé *Markûchân*.

D'après les textes avestiques et pehlevis, dans ce Var souterrain, Djamchîd construit neufs ponts dans la partie antérieure, six ponts dans la partie central et trois ponts dans la partie postérieure. Il marque les parties du Var avec la marque de la bague d'or, et y il fait une porte luisante qui éclairait elle-même à l'intérieur. On y trouve des eaux qui coulent et aux bords desquelles des oiseaux volent au milieu d'une verdure éternelle. Il y a les animaux les plus beaux, les plantes les plus odoriférantes et les fruits les plus savoureux. Il n'y entre ni bossus, ni hommes difformes, malade, méchants, insociables. Les habitants du Var sont immortels et ils y mangent la nourriture inépuisable de la couleur d'or. Et tous les quarante ans un couple d'enfants naît de chaque couple d'homme et d'animaux[4]. Au Var de Djamchîd s'ajoutent encore de merveilleux châteaux magiques du roi Key Câvous construits par des dîvs de Mazandaran sur la chaîne de l'Alborz. Dans ces châteaux régnaient un éternel printemps, une éternelle jeunesse et les hommes y rajeunissaient.

---

[1] Grigori Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, pp. 41-42.
[2] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, p. 129.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 55.
[4] *Op. cit.*, pp. 19-43.

Geoffroy de Monmouth parle, dans la *Vita Merlini*, d'un pays utopique qui s'appelle Avallon ou l'île des Pommes. Cette île, qui trouve son pendant dans le Sîd ou l'Autre Monde celtique, est un pays paradisiaque où personne ne connaît la peine de travailler[1]. Ce pays semble être gouverné par neufs sœurs. Morgane est l'aîné qui connaît les vertus curatives des plantes et peut se transformer et voler dans les airs :

> L'île des Pommes, qui est appelée fortunée, tire son nom de ce qu'elle produit tout par elle-même. Il n'est pas nécessaire aux habitants de tracer des sillons. Il n'y a aucune culture, hormis celle dont la nature prend soin elle-même. Elle produit elle-même d'abondantes moissons, des raisins et des pommes dans ses forêts couvertes de fruits. La terre y engendre tout elle-même, en surabondance au lieu d'herbe. On y vit cent ans et plus. Neuf sœurs, par une loi agréable, accordent des droits à ceux qui viennent vers elles de nos régions. Celle d'entre elles qui est la première est devenue la plus savante dans l'art de guérir et elle dépasse ses sœurs par sa remarquable beauté. Son nom est Morgane et elle enseigne quelle est l'utilité de toutes les plantes pour guérir les corps malades. Un art qui lui est bien connu est de savoir changer de visage et, comme Dédale, de voler par les airs avec des plumes neuves[2].

Cet Autre Monde celtique n'est pas localisé dans un espace géographique précis. Il est parfois par delà la mer, mais toute eau, lac ou fleuve, y donne accès, où les élus mènent une existence paradisiaque en compagnie de jeunes et jolies femmes. Parfois il est localisé sous des tertres, des tumuli, des collines ou des élévations de terrain, ce dont rend compte le sens de « colline[3] ». Un texte mythologique irlandais décrit ainsi le Sîd :

> Le dieu Midir s'adresse à Etain, reine d'Irlande, qu'il appelle Bé Find (« Femme Blanche »)
> O Bé Find, viendras-tu avec moi au pays merveilleux où il y a de la musique ?
> La chevelure y est comme la couronne de la primevère ; le corps lisse y est de la couleur de la neige.
> Là, il n'y a plus rien ni à moi ni à toi, les dents sont blanches et les sourcils noirs ; la foule nombreuse est le plaisir des yeux.
> […]
> Quelque belle que soit la vue de la Plaine de Fal, elle est désolée en comparaison de la Grande Plaine.
> Si bonne que soit la bière de l'île de Fal, plus enivrante encore est la bière de la Grande Terre.
> C'est d'un pays merveilleux que je parle.
> La jeunesse ne s'en va pas avant la vieillesse.

[1] Dans la conception zoroastrienne, le travail n'est pas une punition imposée aux hommes à cause d'un péché, mais tout travail utile contribue à fortifier et à affirmer les bonnes puissances, et la culture de la terre est avant tout une œuvre pie et sacrée. Selon le *Dênkart*, Ahura Mazda enseigne l'agriculture au premier couple. Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 1, p. 63.
[2] Cité par Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 32.
[3] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 418.

> Des fleuves tièdes coulent à travers le pays, avec l'hydromel et les vins les plus choisis.
> L'être humain y est beau et sans défaut ; on y conçoit sans péché et sans faute.
> Nous voyons chacun et partout, et personne ne nous voit.
> C'est l'obscurité de la transgression d'Adam qui nous a empêchés de nous compter.
> O femme, si tu viens parmi mon peuple fier, tu auras sur la tête une couronne d'or.
> Du miel, de vin, de la bière, du lait frais, de la boisson, c'est ce que tu auras avec moi la-bas, ô Bé Find[1].

Presque les mêmes descriptions d'un pays paradisiaque se retrouvent dans la tradition mazdéenne et celle des Nartes. Dans l'épopée narte ces pays merveilleux sont aussi localisés sous les mers ou au-dessous de la Montagne Noire. Là, les châteaux souterrains de sept étages ont des murs de nacre, des planchers de verre bleu, et l'étoile du matin brille au plafond[2].

En effet, même si les utopies étaient d'abord des créations littéraires qui permettaient de penser à divers modèles de sociétés idéales, le point commun de la plupart de ces utopies était la réalisation d'une cité fabuleuse sur terre. L'épisode de la grotte paradisiaque de *La Saga de Tristan et Yseut* et la version de Gottfried de Strasbourg serait l'affirmation de ce point de vue. Cette grotte dont la description évoque un temple de Mithra, avec le paysage qui l'entoure est un vrai jardin d'Éden pour les amants. Frère Robert écrit :

> De même que cette liberté dans la forêt leur plaisait, de même ils trouvèrent un endroit secret près d'une rivière dans un rocher que des païens avaient fait tailler et décorer au temps jadis avec un grand savoir-faire et beaucoup d'art. Tout le haut était voûté. On avait creusé loin dans la terre pour y ménager un accès, et un passage secret profondément enfoui y menait. Il y avait beaucoup de terre par-dessus cette demeure ; sur le rocher se dressait le plus beau des arbres, l'ombre de l'arbre s'étendait sur une large surface et protégeait de la chaleur et de la brûlure du soleil. Près de la demeure jaillissait une source dont l'eau était potable, et tout autour de la source poussaient les plantes les plus douces et pourvues de belles fleurs qu'on puisse souhaiter. Le ruisseau né de la source coulait vers l'est. Quand le soleil brillait sur les fleurs, le plus doux des parfums s'exhalaient, et toute l'eau devenait comme mielleuse en raison de la douce senteur des plantes. (*La Saga*, p. 585)

Gottfried de Strasbourg écrit que « la grotte des amants » a été construite par les géants qui régnaient avant l'époque de Coryneus sur le pays. La grotte était entourée d'innombrables arbres et le vallon résonnait tout le jour du doux chant des oiseaux. À la

[1] Cite par Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 26.
[2] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, p. 27 et 117.

description de la grotte il écrit qu'elle était ronde et large, haute et droite, blanche comme neige :

> La voûte était fermée de très belle manière : il y avait en haut, à la clef de voûte, une merveilleuse couronne, ornée de joyaux et incrustée de pierres précieuses. Le sol était dallé de marbre vert comme l'herbe — très précieux, lisse et brillant comme un miroir. Au milieu, il y avait un lit taillé à la perfection dans un bloc de cristal, haut et large, bien dégagé du sol. On y avait gravé tout autour une inscription, qui disait que le lit était dédié à la déesse de l'Amour. En haut de la voûte, on avait percé de petites fenêtres, qui laissaient entrer la lumière.
>
> (*Gallimard*, p. 600)

Dans la *Folie Tristan* d'Oxford et de Berne qui présentent deux versions différentes d'un même épisode, Tristan, désespéré du monde terrestre rêve de construire une maison entre les nuages et le ciel. Il promet d'emmener Iseut à une chambre de cristal, à une maison de verre fleurie de roses où des musiciens insignes chantent des chants sans fin :

> … la sus en le air
> Ai une sale u je repair.
> De veire est faite, bele e grant ;
> Li solail vait par mi raiant.
> En l'air est e par nues pent,
> Ne berce, ne crolle pur vent.
> Delez la sale ad une chambre,
> Faite de cristal et de lambre.
> Li silail, quant par main levrat,
> Leenz mult grant clarté rendrat. (*Folie Tristan* d'Oxford, vv. 301-310)
>
> Là-haut dans les airs, j'ai une grande salle où je demeure ; elle est faite en verre, superbe et immense. Le soleil y envoie ses rayons. Elle flotte dans les airs et pend dans les nuages. Aucun vent ne la balance et ne la secoue. A côté de la salle, il ya une chambre de cristal pavée de marbre. Quand le soleil se lèvera demain, il l'inondera de sa lumière.

Pour dégager le sens symbolique de cette « chambre de cristal », il faut se référer encore à l'idéologie tripartite des Indo-européens. En effet, la tradition avestique a gardé la mémoire d'une demeure en cristal dont l'analyse pourrait résoudre le problème. Le texte avestique du *Sûtkar Nask* mentionne que le roi Key Câvous force les démons à lui construire sept demeures au milieu de la montagne Alborz, une d'or, deux d'argent, deux d'acier et deux de cristal. C'est de cette forteresse qu'il tenait en bride les démons mazaniens (démons de

Mazandaran) et les empêchait de détruire le monde[1]. Le *Châh-Nâmeh* comme étant le somptueux héritier persan de la tradition mazdéenne développe ainsi le sujet :

> Il bâtit une résidence sur le mont Alborz et fatigua les dîvs par ce travail. Il leur ordonna de tailler les rochers et de construire sur leur sommet deux palais chacun d'une longueur de dix lacets. Il fit tailler dans le roc des écuries où toutes les barres étaient d'acier, toutes les colonnes de pierre dure, et l'on y attacha les chevaux de guerre et les dromadaires de course et de litière. Il bâtit un palais de cristal qu'il incrusta d'émeraudes : c'était là le lieu de ses fêtes et de ses festins, le lieu où il prenait les aliments qui soutenaient son corps. Il fit élever une coupole d'onyx du Yémen, dans laquelle devait demeurer un Môbad de haut renom ; il fit bâtir cet édifice pour que la science ne quittât jamais ce lieu. Il en construisit ensuite deux autres pour y déposer les armes et les bâtit de lingots d'argent. Enfin il éleva pour y résider un palais d'or, haut de cent vingt palmes, couvert de figures incrustées de turquoises et contenant une salle d'audience ornée de rubis… Les dîvs furent si fatigués de ces travaux qu'ils ne purent plus faire le mal. La mauvaise fortune s'endormit, tant étaient grandes la bonté et la justice du maître qui enchaînait les dîvs par ses travaux et les affligeait par ses châtiments[2].

Comme le texte de Ferdowsi le montre, la structure de la forteresse évoquerait dans un certain sens la théorie tripartite de la société indo-européenne. Le poète après avoir mentionné les écuries taillées dans le roc, énumère les bâtiments : le palais de cristal et d'émeraudes pour les nourritures ; la coupole d'onyx pour le Môbad et la science ; les deux édifices d'argents pour les armes ; enfin le palais d'or, de turquoise et de rubis comme résidence royale. Comme l'indique Georges Dumézil, c'était de cette résidence que le roi avait à la portée de la main, en des lieux séparés, des armes, son prêtre-savant et ses aliments[3]. Le savant fait aussi allusion aux informations données par Arthur Christensen sur la structure des forteresses des rois mythiques Keyanides. Selon lui, tout ce que racontent les livres pehlevis relativement à Key Câvous, à part les maigres notices tirées des *Yašts*, est une imitation et une modification de l'histoire de Yima (Djamchîd) :

> Ce schème d'imitation s'est modifié et amplifié par toutes sortes de motifs et de traits d'origines diverses. Dans les sept demeures construites de matières étranges et précieuses (or, argent, acier, cristal d'après les textes pehlevis), nous avons un trait fabuleux bien ancien, qui s'est perpétué à travers les siècles, dans les contes et légendes populaires : il remonte en

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 845.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome II, pp. 39-41.
[3] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 847.

> dernière ligne aux sept couleurs de planètes en usage dans la construction des temples babyloniens. Hérodote, décrivant la forteresse d'Ecbatane (I, 98) qu'il attribue à Deiocès [ou Daïakku, le fondateur de la dynastie mède], nous fait savoir que les murailles concentriques avaient des créneaux peints en sept couleurs ; ils étaient blanc, noirs, pourpres, bleus, incarnadins, argentés et dorés respectivement[1]. (*Les Qayanides*, p. 79-81)

D'après Michel Stanesco, l'incarnation d'un palais lumineux, issue de délires de Tristan, trouve l'objectivité dans l'architecture sacrée du christianisme : « La cathédrale se présente comme un espace qui ne ressemble à aucun espace naturel : la partie au-dessus du triforium est une véritable maison de verre[2]. » À cette interprétation on pourrait peut-être ajouter le rôle miraculeux de la fenêtre de la chapelle « nichée sur une hauteur, au bord d'un rocher » (vv. 916-917) sur le chemin du supplice par où Tristan saute et réussit à regagner la terre ferme. Dans cette scène, la fenêtre « l'œuvre d'un saint » fonctionne comme l'utérus qui donne à Tristan une naissance symbolique vers une nouvelle vie :

> En la dube out une verrine,
> Que un sainz i fist, porperine.
> […]
> Triés l'autel vint a la fenestre,
> A soi l'en traist a sa main destre,
> Par l'ouverture s'en saut hors.
> Mex veut sallir que ja ses cors
> Soit ars, voiant tel aünee. (vv. 925-926, 943-947)
>
> Dans l'abside se trouvait un vitrail aux teintes pourpres qui était l'œuvre d'un saint. […]. Il se dirige derrière l'autel vers la verrière, la tire à lui de la main droite et s'élance par l'ouverture. Il préfère sauter dans le vide plutôt que d'être brûlé en public.

Or, portant des significations symboliques, le motif du palais de verre ou une construction semblable, diffusé probablement depuis les textes tristaniens, parcourt la littérature arthurienne. Et comme l'indique Michel Stanesco, d'origine féerique, le palais au nombre illimité de fenêtres est un espace utopique radicalement différent de tout autre demeure, si prestigieuse soit-elle[3]. Cependant il semblerait que l'origine d'une chambre de cristal située dans une maison « faite de roses et d'autres fleurs » (*Folie Tristan* de Berne, v. 169) où Tristan désirait emmener Iseut doit être recherchée dans l'héritage commun des Indo-européens.

[1] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 847.
[2] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amours*, p. 197.
[3] *Op. cit.*, p. 183.

La perspective d'une utopie dans la littéraire persane ou un espace qui relie l'homme à un bonheur primordial, à l'instar du *Var*, n'est pas toujours au sommet des montagnes. L'inconscient collectif iranien connaît déjà une cité utopique dans son passé lointain. Il s'agit de la ville mythique de Rey[1]. Dans le *Hâtam-Nâmeh* ou *Le roman de Hâtam*, ce personnage légendaire (il est l'incarnation folklorisée de Mithra et symbole de la générosité), au cours de ses voyages, découvre une cité souterraine, nommée *Taht-ossarâ*[2]. Cette cité est cachée au cœur d'une montagne. C'est un vrai pays de Cocagne où l'on trouve tout à souhait et en abondance et l'homme et l'animal cohabitent en paix.

En effet, qu'il s'agisse de l'Avallon, du pays de Cocagne, ou du *Var* ou *Taht-ossarâ*, les archétypes utopiques survivent d'une certaine manière dans la littérature. Mais dans la mentalité iranienne, l'idée d'une utopie est profondément liée à la souveraineté. C'est cette conception qui permet à Gorgâni de réactualiser l'archétype mythique d'un souverain qui doit régner à l'image d'Ahura Mazdâ. C'est pourquoi la souveraineté de Râmîn suggérait de nouveau l'espoir d'atteindre une cité utopique et d'une vie heureuse sur terre. C'est pourquoi l'itinéraire initiatique de Râmîn est cyclique comme les saisons de l'année qui recommencent chaque année. Il retourne au château de Kang-Dez et ressuscite la majesté d'un roi modèle. Grâce à sa majesté et sa justice, la peine et le chagrin diminuent sur terre. Le peuple vit dans un pays utopique où dans la prairie la brebis n'a plus peur du loup. (Henri Massé, p. 465)

Comme l'indique Michel Stanesco, conformément à la tradition romanesque occidentale, le parcours sinueux de tout chevalier errant en quête de l'aventure, prend souvent fin dans un château lumineux[3]. Mais, l'itinéraire initiatique de Tristan abouti à la mort. Cette mort, inattendue d'ailleurs pour la tradition littéraire de l'époque, mettrait symboliquement fin à un cycle sacré probablement d'origine orientale. Elle tracera ainsi une autre perspective qui bouleversera dans un certain sens l'image de la société médiévale. Le point de départ de cette perspective serait le vers « leenz mult grant clarté rendrat » (v. 310) de la *Folie Tristan* d'Oxford où le héros souhaite emmener sa bien-aimée à un palais de verre « inondé de lumière ». En effet, la lumière est aussi le symbole de la sagesse et de l'intelligence et la

[1] Cette magnifique ville de la période préislamique, au XXe siècle, encadre la perspective nostalgique de Sadegh Hedayat dans son chef-d'œuvre *La Chouette aveugle* (traduit du persan par Roger Lescot, Paris, J. Corti, 1988). Dans une atmosphère lourde et oppressante le narrateur qui vit dans les ruines de Rey, regrette le passé somptueux ainsi que le destin des Mazdéens qui après l'invasion des Arabes ont immigré en Inde. Le narrateur est tellement attaché à ce passé et à cette terre qui enterre le cadavre de la femme éthérée dans l'ancien cimetière des Mazdéens. Il y trouve un vase antique comme symbole de la richesse et la splendeur d'un passé, d'un pays utopique perdu.

[2] *Hâtam-Nâmeh*. *Les sept jugements de Hâtam*, édité par Hossein Esmaili, Téhéran, Éditions Mo'in, 2007, pp. 446-447.

[3] Michel Stanesco, *D'Armes et d'amours*, p. 181.

dernière phrase de Tristan montrent bien que dans la mentalité réaliste de l'auteur occidental, il n'existe plus une cité paradisiaque sur terre ou un souverain à l'image de Dieu sur le trône.

d. Structure du Temps sacré actualisé par les fêtes

> Tous les actes sacrés et tous les signes actualisés à l'occasion de l'Année Nouvelle ou de l'ouverture du printemps — que ces actes et ces signes soient d'essence symbolique ou rituelle, mythique ou légendaire — se révèlent doués d'une structure commune : ils manifestent, avec un relief inégal, le drame de la Création[1] .

D'après Mircea Eliade, un mythe raconte des événements qui ont eu lieu aux commencements, dans un laps de temps sacré. Pour l'homme des sociétés primitives et traditionnelles, ce temps sacré était le seul susceptible de révéler la réalité. Ce temps, qualitativement, était tout différent du temps profane dans lequel s'insérait l'existence quotidienne et désacralisée. Alors, pour la mentalité primitive, le temps n'était pas homogène : il y avait différentes parties dans la journée, la semaine, le mois et l'année qui étaient du caractère faste ou néfaste. Ainsi, le temps sacré, ayant des caractéristiques circulaires, réversibles mais récupérables, s'insérait dans le temps profane au caractère linaire. C'est pourquoi, dans les sociétés traditionnelles, « on ne peut pas raconter les mythes n'importe quand et n'importe comment : on ne peut les réciter que durant les saisons sacrées, dans la brousse et pendant la nuit, ou autour du feu ou après les rituels[2]. »

Le Cosmos est conçu comme une entité vivante qui naît, se développe et s'éteint le dernier jour de l'Année, pour renaître au Nouvel An. La vie cosmique (naissance, vie, mort, renaissance) a un aspect circulaire et s'identifie naturellement avec l'année ou la journée, qui sont toutes deux des cercles fermés. Un cycle cosmique contient une Création, une existence (une histoire, un épuisement, une dégénérescence), et un retour au Chaos (les divers types d'apocalypses). Il existe donc une solidarité religieuse entre le Monde et le Temps cosmique[3].

Comme l'indique Mircea Eliade, pour le christianisme primitif, tout ce qui ne trouvait pas sa justification dans l'un ou dans l'autre des deux Testaments, était faux : c'était une fable[4]. Cependant, le calendrier liturgique chrétien est marqué par un certain nombre de dates

[1] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 346.
[2] Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 74.
[3] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, pp. 67-69.
[4] Mircea Eliade, « Structure et fonction du mythe cosmogonique », dans *La Naissance du monde*, p. 471.

qui célèbrent en quelque sorte le temps sacré païen dans lequel avaient été accomplis les événements du début. D'après Philippe Walter,

> le calendrier archaïque venu d'une mémoire indo- ou pré indo-européenne rencontre, dès le haut Moyen Âge, le calendrier chrétien qui ne cesse de se construire sur de lentes conquêtes idéologiques et politiques. L'opposition de l'univers indo-européen (celtique d'une part, gréco-latin d'autre part) et de la tradition judéo-européenne orienta la réflexion des clercs : l'interpénétration de ces deux mondes qui furent d'abord antagonistes permet l'avènement d'horizons intellectuels, institutionnels et artistiques qui définirent le nouveau visage de l'Occident[1].

Toute fête religieuse consiste en la réactualisation d'un événement qui a eu lieu dans un passé mythique, au commencement. C'est ainsi que le temps sacré des fêtes religieuses revient tous les ans dans le temps profane de la vie quotidienne de l'homme pour lui rappeler son caractère circulaire. Comme l'indique Mircea Eliade, Georges Dumézil, dans son ouvrage *Le Problème des Centaures*, en étudiant le scénario rituel de la fin et du début de l'année dans une bonne partie du monde indo-européen (Slave, Iraniens, Indiens et Gréco-romains), met en lumière les éléments des cérémonials initiatiques conservés par la mythologie et le folklore sous une forme plus ou moins altérée[2]. Le savant dévoile la vraie nature de diverses mascarades au cours desquelles le combat entre le héros civilisateur et le dragon (dieu et démon) est mimé par deux groupes de figurants pendant les cérémonies du Nouvel An. En effet, par la réactualisation rituelle de l'événement mythique, soit par la narration du mythe soit par un geste mythique, le temps profane est, au moins symboliquement, aboli et l'homme est projeté dans un temps sacré[3].

Or, le calendrier religieux commémore dans l'espace d'un an toutes les phases cosmogoniques qui ont lieu *ab origine*. Par l'identification du cycle annuel avec celui de la vie cosmique, les rites de Nouvel An et d'autres fêtes religieuses de l'année prennent une grande importance car ils ne sont pas des commémorations, mais des réactualisations. Les rites comprennent une régression vers le Chaos initial, à partir duquel la création est répétée. Cette régression signifie que tout ce que le temps avait usé et souillé par le péché, est anéanti dans le sens physique du terme. L'homme, en participant à ces rites se purifie et régénère ainsi ses forces vitales.

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 6.
[2] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 82.
[3] Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 74.

La tradition iranienne sait que les fêtes religieuses ont été instaurées par Ahura Mazda pour commémorer les étapes de la Création du Cosmos, laquelle selon le *Bundahišn* dura un an. Dans le calendrier mazdéen, les jours de l'année sont intrinsèquement sacrés car le premier jour de chaque mois portant le nom d'Ahura Mazda (Ormazd) est suivi les noms de divinités qui l'entourent[1]. Le croyant mazdéen, en accomplissant les rituels consacrés à chaque jour, participe aux étapes de la Création et aux moments de l'histoire sainte. Il assure ainsi la permanence sacré du Tempe et du Monde.

L'ensemble des événements majeurs du roman de *Wîs et Râmîn* est étroitement lié au calendrier zoroastrien et présente une organisation chronologique rigoureuse. Comme l'indique Claude-Claire Kappler, la rénovation de la nature joue un rôle évolutif dans l'amour de Wîs et de Râmîn :

> Le roman de *Wîs et Râmîn* est, à travers l'histoire des personnages, l'image d'une geste cosmique, de même qu'il retrace, à travers les vicissitudes de Râmîn, la formation d'un roi et l'avènement de la bonne royauté. La présence du rythme cosmique est constante tout au long du roman : les mentions des mois, des saisons, de l'hiver, du printemps, de la jeunesse ou de la vieillesse du monde, de la rénovation du monde sont très nombreuses. On peut établir un calendrier de l'action du roman[2].

Le roman débute par la fête de Naurouze[3], le Nouvel An, qui est célébrée dans la cour de Maubad, au printemps. Le dernier épisode du roman de Gorgâni s'achève aussi dans un jour de Naurouze. Râmîn proclame roi son fils ainé « au jour du nouvel an, début d'année bénie, l'univers fut heureux grâce au bonheur vainqueur » (Henri Massé, p. 469). Il l'intronise et met la couronne sur sa tête et lui rappelle que la couronne royale, comme étant l'héritage des rois Keyanides, est sacrée. Il se retire du monde et s'installe au temple du feu jusqu'à sa mort. (Henri massé, p. 470)

Gorgâni raconte que Maubad est l'initiateur d'une grande fête au printemps qui dure une semaine. À l'occasion de cette fête, il accueille tous ses sujets et les souverains venus de tout le pays :

---

[1] Voir Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 229.
[2] Claude-Claire Kappler, « Présence du mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn* », p. 47.
[3] Le mot signifie « le nouveau jour » et il est le symbole du réveil ou la renaissance de la nature après la stérilité de l'hiver. Parce que le Naurouze commence à l'instant précis où le soleil, dans sa course annuelle apparente à travers le ciel, coïncide avec l'équinoxe du printemps. D'après la tradition, le roi Djamchîd était le premier qui a pris conscience de ce phénomène et l'a nommé Naurouze, ou c'était au jour d'Ormazd (Ahura Mazda) du mois de farvardîn que Djamchîd après avoir mis le monde en ordre mit son pied sur le trône. Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 140.

> Quelle fête joyeuse au printemps avait lieu ! À cette fête étaient présents tous les illustres ; chefs d'armée, souverains venaient de toute ville ; de tout pays, beautés féeriques et lunaires ; et élite des grands qui habitaient l'Iran étaient venus de Rey et de l'Azerbaïdjan, de Gorgân, Khorasan, Kouhestân, de Chiraz, et d'Ispahan et du district de Dèhestân. (Henri Massé, p. 25)

En réalité, la fête printanière de Naurouze a un passé multimillénaire qui trouverait sa plus profonde racine dans le mythe d'Ishtar et Tammuz[1]. D'après Arthur Christensen, la fête de Naurouze est identique à la fête de *Zagmuk* des Babyloniens, qui semble se continuer dans le Purim des juifs, mais « le cadre perse de la légende d'Esther laisse présumer que les juifs ont eu cette fête par l'intermédiaire des Perses[2]. » Elle était célébrée en l'honneur du dieu Marduk et avait pour centre le grand temple de celui-ci, le temple d'Esagila à Babylone :

> On s'imaginait que tous les dieux s'étaient réunis là au jour de l'an sous la présidence de Marduk pour fixer la destinée de l'année à venir, surtout les événements de la vie du roi. Aussi le roi de Babylone devait-il renouveler tous les ans, pendant la fête de *Zagmuk*, son pacte avec les dieux en saisissant la main de la statue de Marduk. On allumait des feux, à cette occasion, et la promenade du dieu dans une voiture aura contribuée à donner au jour de l'an un caractère pompeux[3].

Il convient de noter que la fête de Naurouze n'a pas été citée dans l'*Avesta*, mais les textes avestiques l'ont mentionné. Le deuxième chapitre du *Vendidad* fait allusion à une assemblée des dieux sous la présidence d'Ahura Mazda, dans laquelle Yima est aussi présent. Dans le *Dênkart* est écrit : « Le commencement de l'année a été fixé par les grands rois au premier jour de l'année, depuis le début de la création[4]. » Par ailleurs, les bas-reliefs de Persépolis sont les témoins les plus authentiques de cette fête en Iran, qui attestent l'ensemble de cérémonies somptueuses qui avait lieu au début du printemps.

---

[1] Dans la mythologie babylonienne, Ishtar est la déesse de la fertilité qui épouse le dieu-berger Tammuz. Pour prendre le pouvoir sur le monde inférieur, dirigé par sa sœur Ereshkigal, elle y descend mais perd la vie. En son absence, le monde supérieur perd sa force fertile. Alors, par l'intervention du grand dieu Éa, elle revient au monde des vivants, mais en échange il doit choisir un vivant pour prendre sa place dans le pays des morts. Elle livre donc son époux aux diables. Regrettant plus tard la perte de Tammuz, elle obtient des dieux l'autorisation de son retour cyclique parmi les vivants pour redonner à la vie sa puissance fertile. Dès lors, Tammuz revient au printemps pour que la vie réapparaisse sur terre. D'après Arthur Christensen, il y a aussi un rapport intime entre la fête du nouvel an chez les peuples de l'Asie antérieure et le culte de Tammuz-Adonis ou le culte phrygien d'Attis. La fête printanière d'Adonis, célébrée dans l'Asie antérieure et en Grèce, était d'abord une fête de deuil par laquelle on rappelait la mort d'Adonis, dieu de la végétation, mais c'était en même temps une fête de joie, parce que le dieu était ressuscité. *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 141.
[2] *Ibidem*.
[3] *Op. cit.*, p. 138.
[4] *Op. cit.*, p. 143.

Or, dans le roman de *Wîs et Râmîn* il y a aussi des allusions aux jours et aux mois qui dans la tradition avestique, porte chacun une signification particulière. Wîs s'éprend de Râmîn au jour de *Râm* (Henri Massé, p. 135). *Râm*, signifiant « la quiétude et la paix », est le nom du vingt-et-unième jour de chacun des mois du calendrier mazdéen. Ce jour selon le *Bundahišn* est le jour où Ahura Mazda créa l'homme :

> En sixième lieu, il créa l'homme — c'est-à-dire Gayômard — en 70 jours, à savoir pendant la période qui s'étend du jour de Râm, du mois de Day jusqu'au jour d'Anayrân, du mois de Spandarmat [Esfand][1].

Le *Day* signifiant le Créateur est à la fois le nom du dixième mois de l'année et le nom de la divinité du huitième, quinzième et vingt-troisième jour de chaque mois. De même *Anayrân* étant la divinité du trentième jour du mois signifie la lumière infinie. Et, symbole de la fertilité, *Spandarmat*, est la divinité gardienne de la terre et le nom du douzième mois de l'année. C'est aussi dans le jour de *Râm* que Râmîn est proclamé roi par les grands du pays. Ce jour tombe en plus sur un samedi qui est le premier jour de la semaine dans le calendrier solaire iranien :

> Râmîn, clarté du monde, avec sa bien-aimée, content et triomphant, parcourait cette route. Le vingt-et-un du mois [le jour de *Râm*], un samedi, en liesse, il mit pied à terre, au camp du roi Maubad ; et les grands […], à l'unanimité le proclamèrent roi. (Henri Massé, pp. 462-463)

Remplis de symboles temporels, le poème de Gorgâni est plus qu'un roman d'amour. Dans ce roman, le printemps et le Nouvel An ainsi que l'énumération des jours et des mois font allusion à la présence d'un motif cosmogonique : le mythe de la création périodique.

Quant aux romans de *Tristan*, c'est sûrement le temps chrétien qui domine tout le récit où les fêtes calendaires marquent l'écoulement périodique du temps. Dans les textes tristaniens, à part quelques petites allusions aux jours connus, le temps qui passe est en général présenté par des formules ordinaires des contes, comme exemple : « Un jour, ils arrivent par hasard à l'ermitage de frère Ogrin » (Béroul, vv .1362-1363), « La veille, Tristan, dans la forêt, avait été blessé à la jambe par un grand sanglier » (Béroul, vv. 716-718), « Le jour paraît et la nuit s'en va » (Béroul, v. 866), « Cette nuit-là, ils se trouvaient à Lidan. La lune était à son dixième jour » (Béroul, vv. 3562-3563). Et rares sont les mentions des mois,

[1] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 227.

« Transmets-lui de ma part plus de saluts qu'il n'y a de petits bourgeons sur un arbre de mai » (Béroul, vv. 3353-3354), « Il faisait chaud comme au mois de mai » (*Folie Tristan* de Berne, v. 212) ou des saisons, « Seigneurs, c'était par un jour d'été, à l'époque de la moisson » (Béroul, v. 1774).

En effet, le texte de Béroul, comme les autres textes tristaniens, reste muet sur les saisons froides. Et les actions qui se déroulent pendant l'hiver ne sont jamais expressément citées. Ici il convient de noter qu'un des plus longs et des plus poétiques épisodes du roman de *Wîs et Râmîn* se déroule en hiver où Râmîn sous la neige supplie Wîs de lui pardonner sa faute de se marier avec Gol (Henri Massé, pp. 379-431).

On ne sait pas par exemple où logeaient les amants pendant l'hiver dans la forêt du Morrois et comment ils se protégeaient du froid dans une hutte de branchage « Sa loge fait : au brant qu'il tient » (v. 1290), surtout que chez Béroul les habits des jeunes gens étaient tout déchirés « lord ras ropent, rains les decirent » (v. 1647).

La seule allusion à l'hiver et à la neige se trouve dans la *Folie Tristan* d'Oxford et dans *La Saga* qui narrent le même épisode où les amants étaient encore dans le château de Tintagel. Dans la *Folie Tristan* d'Oxford, Tristan pour se faire connaître à Iseut, essaie de lui remémorer la nuit de neige où le sénéchal suivant les traces de ses pas découvre leur amour :

> Il out negez, si me trazat,
> Al paliz vint, utre passat,
> En vostre chambre nus guaitat
> E l'endemain nus encusat. (vv. 721-724)
>
> Une nuit, quand je sortis, il se leva et me suivit. Comme il avait neigé, il me retrouva à la trace. Il arriva jusqu'à la palissade du château, qu'il franchit. Il nous épia dans notre chambre et le lendemain nous dénonça.

La même histoire est narrée par Frère Robert dans l'épisode où Mariadoc surprend l'amour de Tristan et Iseut : « Il vit devant lui ses empreintes de pas dans la neige et suivit ses traces grâce à l'abondante lumière que lui fournissait la lune. » (*La Saga*, p. 567)

Comme l'indique Philippe Walter, au Moyen Âge, « le temps n'est pas perçu selon un modèle physique et expérimental (donc quantitatif) mais à travers le cadre imaginaire constitué par un système ordonné de savoirs et de croyances[1] . » Il ajoute : « En règle générale, dans un roman en vers, l'indication d'un jour de la semaine pour situer une action ou une aventure est rarissime. Il y a des raisons plutôt allégoriques à l'indication d'un jour de

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 46.

la semaine pour un épisode narratif[1]. » D'après le savant, si le conte de *Floire et Blanchefleur* débute un vendredi, c'est parce que ce jour est attribué à Vénus, la déesse de l'amour et les plaisir vénériens[2]. En effet les premières phrases du récit l'affirment bien :

> L'autre jour — c'était un vendredi, après le repas —, j'étais entré dans une chambre pour me distraire en compagnie des belles demoiselles qui s'y trouvaient. […] Je m'y assis pour écouter ce que deux dames étaient en train de raconter ; c'étaient deux sœurs et l'amour était le sujet de leur conversation. Ces dames étaient de haut parage, belles et éduquées toutes deux[3].

Le texte de Béroul parle des jours de fête et des jours ordinaires « Ne a foirié n'en sorsemaine » (v. 2165), mais chez lui, deux fêtes du calendrier liturgique et folklorique, célébrées en été, se rattachent aux événements majeurs du récit. Il s'agit de la Saint-Jean et de la Pentecôte. Cette dernière date a été mentionnée également par Marie de France :

> A Tintagel deivent venir :
> Li reis i veolt sa curt tenir ;
> A Pentecuste i serunt tuit,
> Mut i avra joie e deduit,
> E la reïne i sera. (vv. 39-43)
>
> Les barons sont convoqués à Tintagel où ils doivent se rendre, car le roi veut y tenir sa cour. A la Pentecôte, ils y seront tous ; il y aura beaucoup de joie et de plaisir ; la reine y sera.

Thomas, lui aussi parle de deux jours de fête, mais il ne mentionne pas les noms :

> Li reis un jur feste teneit,
> Sin alat a la halte glise
> Pur oïr le grant servise. (Manuscrit Douce, vv. 526-528)
>
> Un jour de fête, le roi avait réuni sa cour et se rendait à l'église principale pour entendre la grand'messe.

Et dans le manuscrit de Turin, il est écrit :

> Avint issi qu'en cel païs
> Danz Tristan e danz Caerdins
> Dourent aller o lor voisins
> A une feste por juer. (vv. 196-199)

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 73.
[2] *Op. cit.*, p. 80.
[3] Jean-Luc Leclanche, *Le Conte de Floire et Blanchefleur*, p. 15.

> Il arriva un jour dans ce pays que Tristan et sire Kaherdin durent se rendre avec leurs voisins à une fête pour participer à des joutes.

Chez Béroul, la Saint-Jean est le pivot du récit, elle est la date d'absorption du philtre qui cesse d'agir trois ans après au lendemain du même jour (vv. 2147-2149). À propos de la Pentecôte, Béroul mentionne qu'à l'époque de la moisson, un peu après la Pentecôte, « un poi après la pentecoste » (v. 1776), Tristan, un matin, à l'aube, ceignit son épée et partit tout seul pour examiner l'Arc Infaillible « L'arc Qui ne faut vet regarder » (v. 1781). C'est aussi au même jour que forestier dénonce les amants au roi. Marc les trouve endormis et se contente de laisser des indices symboliques de son passage. Et finalement Iseut comme une rebaptisée revient à Tintagel, à la vie civile.

Comme l'indique Philippe Walter, au Moyen Âge, les grandes transitions temporelles de l'année sont marquées par des réjouissances collectives et « les fêtes, à travers leurs usages et leurs fonctions multiples, renvoient à une vision implicite de la société dont la littérature peut saisir l'écho imaginaire[1]. » C'est le cas de la Saint-Jean, entre autres. Bien qu'elle soit une fête chrétienne, elle évoque la fête de la *Sadah* des Iraniens et le culte du feu dans la vieille tradition indo-européenne. En effet, la fête de la Sadah appartient à la catégorie des nombreuses fêtes du feu nocturnes qui se célèbrent presque partout en Europe et « qui sont des débris d'un ancien culte champêtre et végétatif[2]. »

d-a. Saint-Jean, Sadah

Les feux de la Saint-Jean, comme l'indique Philippe Walter, restent les témoignages les plus vivants de la tradition préchrétienne attachée aux solstices. Et le nom de la Saint-Jean vient du nom de *Janus* le dieu romain des portes :

> En effet, Janus était dans le panthéon antique le maître du temps. Gardien des portes (*januae*), il ouvrait et fermait les portes de l'année. Son rôle consistait à surveiller étroitement les transitions temporelles et plus particulièrement le passage d'une année à l'autre : le moment où le temps bascule. Ce démon du passage, que l'on représentait par deux visages opposés (*Janus bifrons*) sur les fresques des cathédrales, présidait aux fins et aux commencements. Le premier mois de l'année lui était donc naturellement dédié[3].

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. 327.
[2] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 169.
[3] Philippe Walter, *op. cit*., p. 134.

D'après lui, le solstice d'été (24 juin) ou la fête de saint Jean-Baptiste est une porte vers le plein été alors que le 27 décembre (fête de saint jean l'Evangéliste) assure le passage vers l'hiver. Ainsi, le Moyen Âge chrétien réinterprète à travers saint Jean la figure préchrétienne du *Janus* à deux visages.

Cependant, *Janus* rappelle aussi bien le dieu Zervan des Iraniens que cette figure du « Janus *bifron*s » évoque dans un certain sens *Cautès* et *Cautopatès* figurés sur les bas-reliefs de Mithra. Comme l'a bien montré Anna Caiozzo, selon les détails d'une statue retrouvée à Arles, le dieu Zervan avait « l'apparence d'un monstre léontocéphale parfois ailé, tenant une torche et une clef, avec un serpent enroulé autours de son corps. Il portait fréquemment les signes du zodiaque inscrit sur son buste[1] ». De plus, comme l'indique Arthur Christensen, Zervan était parfois appelé « *Saeculum* ou *Saturnus*, mais ces désignations étaient conventionnelles et contingentes, car il était regardé comme ineffable, comme sans nom aussi bien que sans sexe et sans passion » et il ajoute :

> On le représentait, à l'imitation d'un prototype oriental, sous la forme d'un monstre humain à tête de lion, le corps entouré d'un serpent. La multiplicité des attributs dont on surcharge ses statues répond à l'indétermination de son caractère. Il porte le sceptre et le foudre comme divinité souveraine, et tient souvent dans chaque main une clef, comme maître du ciel dont il ouvre les portes. La gueule entr'ouverte du félin découvrant ses mâchoires formidables indique la puissance destructive du Temps dévorant. Ses ailes symbolisent la rapidité de sa course, le reptile, dont les anneaux l'enlacent, fait allusion au cours sinueux du soleil sur l'écliptique, les signes du zodiaque gravés sur son corps et les emblèmes des saisons, qui les accompagnent, rappellent les phénomènes célestes et terrestres, qui marquent la fuite éternelle des années. Parfois on l'identifiait à la fatalité du Sort[2].

Or, les deux jumeaux (*Cautès* et *Cautopatès*), qui ne sont qu'une double incarnation de Mithra, portent chacun à la main une torche, l'une abaissée, l'autre élevée comme étant les emblèmes des deux solstices (fig. XVIII). D'après Arthur Christensen, le feu de mi-hiver fêté au solstice d'hiver, qu'à l'antiquité on fixait par erreur au 25 décembre, célébrait, à l'origine, par des feux et des flambeaux, le jour de la naissance du soleil (Mithra). Avec le christianisme, cette fête païenne, transformée en jour de naissance de Jésus-Christ, est devenue la fête de Noël[3] :

[1] Anna Caiozzo, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*, p. 40.
[2] Arthur Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Stockholm, København, 1928, pp. 47-48.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 170.

> Une fête du feu qui a été célébrée en Iran le 24 décembre a été mise en connexion avec l'arrivée de l'hiver au Mazandaran et au Gilan [Guilan], pays identifiés, par une tradition locale, avec l'Iran-vêdj [le pays des Aryens], et de cette façon on a eu une explication de l'origine de la fête du feu qui flattait l'idée religieuse des mazdéens[1].

Or, selon les recherches de Philippe Walter, les feux de la Saint-Jean étaient allumés le soir du 23 juin. Le bûcher était généralement construit autour d'un arbre ébranché et garni de couronnes de fleurs qui servaient ensuite à protéger les habitations de la foudre. L'allumage du feu adopte parfois une allure liturgique : « Une procession partie de l'église se dirigeait vers le bûcher que le prêtre bénissait puis allumait. […]. À Paris, sous l'Ancien Régime, il était même traditionnel de voir le roi de France en personne allumer le bûcher[2]. » Les jeunes gens sautaient par-dessus des braises « pour gagner une année de santé et de bonheur ou pour bénéficier de l'heureux présage d'un prochain mariage[3]. » Le rite conservait pourtant son caractère profane :

> Toutefois, ces bûchers et feux de joie servaient parfois de cadre à des divertissements beaucoup moins aimables. Une coutume voulait, en effet, qu'on enferme dans un sac des animaux vivants jugés nuisibles : des chats, des renards, des crapauds, des couleuvres, etc. on suspendait le sac au-dessus du bûcher et les bêtes étaient brûlées vives car leur sacrifice devait éloigner le mauvais sort[4].

Comme l'indique Arthur Christensen, le feu de la Saint-Jean, d'après la croyance populaire, est destiné à chasser les sorcières allant par l'air au Blocksberg. Et « çà et là la jeunesse danse, la veille de la Saint-Jean, autour d'une colline, portant des flambeaux sur des perches longues, ce qui doit être la nielle[5]. »

Quant à la fête de la Sadah, les Mazdéens la célèbrent quarante jours après la naissance de Mithra, le soir du dixième jour du mois Bahman (le 30 janvier, selon la computation ordinaire). D'après les documents historiques réunis par Arthur Christensen, les Iraniens célébraient depuis longtemps plusieurs fêtes qui portaient le nom d'*Âzardjachn* ou la fête du feu[6]. En effet, selon le calendrier mazdéen, Ahura Mazda après chaque création avait

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 181.
[2] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 146.
[3] *Op. cit.*, p. 147.
[4] *Ibidem*.
[5] Arthur Christensen, *op. cit.*, p. 171.
[6] *Op. cit.*, pp. 164-182.

un jour de repos, ainsi les douze mois de l'année chacun comprend 30 jours et il reste « cinq jours dérobés ou *gâthiques* » que la religion révélée appelle « la bonne semaine aux cinq jours[1] ». Ces cinq jours intercalaires, intermédiaires, étaient l'objet de cinq fêtes qui duraient cinq jours et dont l'élément principal était le feu.

La tradition iranienne connaît plusieurs légendes sur l'origine de la fête de la Sadah dont la plus célèbre est narrée par Ferdowsi. D'après lui, cette fête tirait son origine de l'aventure du roi mythique Houchang avec le dragon. L'épopée raconte qu'un jour Houchang et ses compagnons rencontrent un dragon dans la montagne, et que la fumée sortant de sa gueule noircissait le monde. Houchang lui lance une pierre, avec sa force de héros, qui frappe sur une autre pierre ; et un étincelle jaillit du choc et met le feu à quelques herbes et quelques arbres desséchés, de sorte que le dragon périt dans les flammes :

> Le roi du monde fit des prières devant le Créateur et chanta ses louanges, parce que Dieu lui avait ainsi donné l'étincelle, et il ordonna que dans les prières on se dirigerait vers le feu en disant : « C'est l'étincelle donnée de Dieu ; adore-le, « si tu es sage. » Et lorsque la nuit vint, il alluma un feu haut comme la montagne, le roi avec son peuple l'entourèrent, et firent une fête de cette nuit, en buvant du vin. Sadah est le nom qu'il donna à cette fête brillante, et elle reste encore comme un souvenir de Houchang[2].

En effet, le but de la fête de Sadah était de chasser le froid et la stérilité de l'hiver. Les Iraniens croyaient que la chaleur que répandaient les feux éloignait l'influence nuisible de tout ce qui faisait tort aux plantes dans le monde. D'après Biruni, le soir du Sadah, les Persans pratiquaient des fumigations afin d'éloigner le malheur, de sorte qu'il était devenu « une coutume des rois de faire allumer, de chasser des bêtes fauves là-dedans et de faire voler des oiseaux à travers les flammes et de boire et de s'amuser autours des feux[3]. »

Or, la fête de la Sadah semble avoir des analogies à la fois avec la fête de la Saint-Jean et celle d*'Imbolc* irlandaise, dédiée à la déesse Brigite (la fête du premier février). Le terme *Imbolc* signifiant « se laver » a un rapport direct avec les rites d'ablutions qui précèdent le printemps pour purifier les souillures de l'hiver[4]. Le rituel de la fête, qui rappelle également

[1] Henrik Samuel Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », p. 229.
[2] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, p. 9.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : 2, p. 164.
[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 233.

celui de la fête de *Tchahârchanbeh-Souri*[1] des Iraniens, commençait environs dix jours avant la nuit d'*Imbolc* et continuait jusqu'au « mercredi après la fête de Brigite[2] » :

> La maison était particulièrement nettoyé et rangée et parfois on blanchissait l'intérieur à la chaux. Puis à l'approche de la nuit, on allumait un bon feu, on mettait de la paille fraîche aux animaux qui étaient à l'étable et tout l'intérieur avait un air arrangé et confortable pour recevoir Brighid à la maison[3].

Christian-J. Guyonvarc'h souligne que « c'est la fête irlandaise sur laquelle nous possédons le moins de documents mythologiques en dépit d'une masse considérable de faits de folklore. Nous ne connaissons pas le nom de l'équivalent brittonique éventuel[4]. »

Il est aussi remarquable de noter que la fête irlandaise du premier août, nommée « Lughnasadh » par le suffixe « sadh », évoque la fête de la Sadah. Mais le rituel de cette fête du dieu soleil celtique trouve ses analogies avec le premier *Âzardjachn* des Iraniens, célébré le quatrième jour du mois de Chahrivar au jour du *Chahrivar* (24 août du calendrier grégorien).

Pour en conclure, on pourrait dire que les différents aspects de la fête du feu chez les Indo-européens ont des traits caractéristiques communs. Accompagné souvent par des rites de purification et de lustration, on allume des feux ou des flambeaux aux sommets des collines. On se déguise souvent pour participer à des carnavals. On brûle des mannequins ou des images représentant des démons. On jette des disques enflammés en l'air ou on fait rouler des roues ardentes du haut d'une colline. On danse autour du feu et on saute par-dessus des bûches brûlantes, et on pousse les bestiaux à travers le feu. Quelquefois on brûle vifs des animaux, il se trouve même çà et là des traces de sacrifices humains faits à l'occasion de la fête du feu. Enfin, presque toutes ces fêtes gravitant autour de la sorcellerie, dans un schéma cosmogonique qui évoque le Chaos primordial.

Or, d'un point de vue plus général, l'univers imaginaire médiéval, oriental ou occidental, en réitérant l'acte cosmogonique du début, se caractérise par le maintien de

---

[1] C'est en fait la fête du feu qui a lieu le soir du dernier mercredi de l'année solaire. On allume des feux et on saute par-dessus en disant : « Je te donne ma pâleur, ma maladie et je te prends ta force, ta santé ». D'après la tradition, les esprits des ancêtres rendent visite aux vivants dans cette nuit, c'est pourquoi les jeunes se déguisent en fantôme. Cette nuit, à l'instar de la nuit de la naissance de Mithra, on mange des sucreries et des fruits secs de toute sorte. Il y a aussi des rituels pour écouter la divination ou des présages qui porteront le bonheur pour l'année suivante. Il convient aussi de noter que comme le rituel de la fête d'*Imbolc*, chez les Iraniens, les nettoyages rituels à l'occasion de Nouvel An doivent être terminés avant le dernier mercredi de l'année. Dans les régions rurales, les paysans blanchissent les murs et les parpaings de leurs demeures.

[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Fêtes celtiques*, p. 191.

[3] *Op. cit.*, p. 88.

[4] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 399.

l'ordre. Cet ordre dans la nature ne va pas sans une lutte constante contre les forces du désordre. Et comme l'indique Mircea Eliade, « toute fêtes religieuse, tout Temps liturgique, consiste dans la réactualisation d'un événement sacré qui a eu lieu dans un passé mythique, au commencement[1] ». En allumant du feu, pendant la nuit où le monde est naturellement dans l'obscurité, l'homme réactualise symboliquement l'acte cosmogonique du début et la victoire de la Lumière sur des Ténèbres.

La légende de l'origine de la Sadah serait l'exemple le plus clair de cette histoire du commencement. Dans ce mythe, le roi Houchang est comme le symbole du créateur et le dragon comme le symbole du Chaos (on sait que les rois sont l'image de Dieu sur terre). Le rocher sur lequel Houchang jette une grande pierre serait un symbole du ciel (dans l'*Avesta*, le ciel, en persan *Âssmân* signifie aussi la pierre[2]). Houchang en lançant une pierre contre une autre, fait apparaître un grand feu qui éclaire le monde comme soleil, et qui anéantit le monstre dont la fumée noircissait le monde.

Arthur Christiansen mentionne qu'au dixième siècle de notre ère, « dans quelques contrées de l'Asie antérieur, les mages avaient coutume d'allumer, la veille du jour de l'an, des feux qui devaient faire l'effet d'un phénomène de la nature ou d'un signe céleste[3]. »

Conclusion partielle

Dans les deux romans étudiés, l'idéologie des trois fonctions occupe une place éminente. Cette idéologie, d'une part, par les bons ou les mauvais rois-héros est l'axe central des légendes à l'instar des textes épiques et, d'autre part, par les trois objets symboliques, elle forme le cadre et les lignes directrices des récits. Comme le souligne Georges Dumézil, cette idéologie est aussi présente dans le *Mahâbhârata*, le *Châh-Nâmeh* que dans les légendes sur les Nartes des Ossètes du Nord. Et si cet héritage idéologique ne fournit pas la matière ou le plan de grandes épopées chez tous les autres peuples qui parlent des langues indo-européennes, il « se rencontre à peu près partout dans des structures plus modestes, qui se sont parfois attachées à des ensembles épique d'autre origine[4]. »

Comme l'indique Arthur Christensen, entre les peuples du Caucase et les peuples iraniens, un échange d'idées religieuses, mythiques et légendaires a eu lieu depuis des temps immémoriaux, « échange d'idées où les Iraniens, peuple d'une culture supérieure, ont fourni plus qu'ils n'ont reçu ». Certes, les Scythes et les Sarmates de l'Antiquité ont quitté depuis

[1] Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, p. 63.
[2] Mehrdad Bahar, *Djostârî dar farhang-é Iran*, p. 306.
[3] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : I, p. 181.
[4] Georges Dumézil, *Mythe et Épopée I. II. III*, p. 608.

trop longtemps la scène de l'histoire, mais beaucoup des légendes que des Ossètes (descendants directs des Alains), peuple iranien originaire du Khârezm, ont apporté dans leurs nouvelles demeures au Caucase, se sont propagées parmi les autres peuples caucasiens immigrés jusqu'à la Scandinavie[1].

Or, dans l'organisation des sociétés archaïques et féodales indo-européennes, une forme hiérarchique du pouvoir dominait toute la société en la personne du chef de groupe. Ce chef-roi présente, à l'origine, non seulement un caractère sacré mais encore concentre tous les pouvoirs en sa personne[2]. Dans les deux romans, les figures du bon et du mauvais roi trouvent, dans une certaine mesure, leurs archétypes chez les rois-héros scythiques. Hérodote au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, a noté la légende d'origine de ces peuples. La légende raconte que mille ans avant l'invasion du grand roi perse, Darius, le premier homme et le premier roi des Scythes était Targitaos qui avait trois fils. Trois objets sacrés tombèrent du ciel et seul le frère cadet put les prendre. Par là, il devint le chef, assurant des scythes et le fondateur de la dynastie royale de *Paralatai* ou des Paralates.

En effet, si l'on s'appuie sur les travaux d'Arthur Christensen et ceux de Georges Dumézil dans ce domaine, les traits caractéristiques des Scythes royaux se retrouvent aussi bien chez les rois mythiques iraniens nommés *Paradâta* (Houchang, Tahmourès, Djamchîd) que chez *Partholon* le chef de la première race qui occupa l'Irlande. Mircea Eliade écrit :

> On sait que certains mythes et symboles ont circulé à travers le monde répandus par certains types de culture ; c'est-à-dire, que ces mythes et ces symboles ne sont pas pour autant des découvertes spontanées de l'homme archaïque, mais des créations d'un complexe culturel bien délimité, élaboré et véhiculé par certaines société humaines ; de telles créations ont été diffusées très loin de leur foyer originel et ont été assimilées par des peuples et sociétés qui autrement ne les auraient pas connues[3].

Dans les deux romans il y a des thèmes et des motifs qui nous apportent l'écho et la survivance d'un ensemble de mythes cosmogoniques. C'est le cas de razzia ou de la mascarade comme la survivance des coutumes préhistoriques autrefois très répandues et qui n'ont pas encore disparues de nos jours. Aly Akbar Mazahéri écrit :

[1] Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : I, p. 37.
[2] Jacques Le Goff, *Un Long Moyen Âge*, p. 175.
[3] Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 42.

> Les Caucasiens du XIe siècle, avaient la triste habitude de kidnapper et de vendre les petits enfants, soit de leurs sujets, soit de leurs voisins surpris lors des razzias renouvelées qu'ils pratiquaient entre eux ! De là vient d'ailleurs notre vieille expression — tombée en désuétude depuis un siècle — de « race caucasienne », appellation empruntée aux grands marchands d'esclaves — fournisseurs de l'Égypte des Mamelouks, puis de l'Empire Turc — que furent les Génois, trafiquants impénitents, dont le comptoir principal se trouvait en Crimée[1].

La mémoire collective forme une partie intégrante de tout individu, car l'homme porte dans son inconscient un certain nombre de représentations archétypales et primitives. Et la conception de l'espace et du temps fait partie de la mémoire collective. Ainsi, comme le sanctuaire, la cité ou le château d'un roi en tant qu'*Imago Mundi* doit être sanctifié par un symbolisme ou un rituel cosmogonique. Mais, cette mémoire accorde parfois plus d'importance à certains faits qu'à d'autres, d'où une conception différente du temps à chaque âge de l'humanité.

Georges Dumézil dans *Le Problème des Centaures* fait remarquer que les scènes européennes de rapt et de mascarade au changement d'année sont en directe relation avec la cosmogonie qui, d'après leurs mythologies, passe souvent par la mise à mort d'un monstre ou par sacrifice d'un être primordial. Au cours de ces mascarades les deux groupes opposés miment l'acte cosmogonique du début. Un groupe enlève les filles rencontrées sur le chemin, souvent une « fiancée », et l'autre groupe poursuit le ravisseur. Selon le savant, l'attaque, le rapt et la poursuite « semble être un des scénarios les plus constants de ces mascarades[2]. »

D'après Georges Dumézil, dans tout le monde indo-européen, le début du printemps avec ses cérémonies et ses légendes est une grande date : « Il n'est pas étonnant que bon nombre des Calendriers historique — l'avestique, le romain, le celtique peut-être, certains slaves, certains hindous — partent des environs de l'équinoxe de printemps. Un long passé préparait cette précision[3]. » Le savant étudie en premier lieu les diverses mascarades ou (*Gody*) des Européens qui avaient lieu de Noël à Pâques. Ces fêtes carnavalesques, pratiquées soit à l'entrée, soit au cœur, soit au départ de l'hiver, avaient des relations étroites avec le mariage, et le pouvoir et l'usage des masques animaux était l'élément principal des fêtes :

> Figures du Temps promenées au changement d'année ; démons de toutes sortes profitant de l'occasion pour s'approcher des hommes ; âmes des morts hantant les vivants et voulant

[1] Aly Akbar Mazahéri, *Le Rôle de la Persane dans l'Iran traditionnel*, pp. 55-56.
[2] Georges Dumézil, *Le Problème des Centaures*, p. 82.
[3] *Op. cit.*, p. 5.

> revivre, telles sont les trois principales catégories de représentations mythiques qui, sans souci de logique ni même d'équilibre, expliquent concurremment la procession des masques à la fin de l'hiver et, lorsque c'est là une « date » différente, à la fin de l'année[1].

En deuxième lieu, il étudie les rituels de Nouvel An iranien, où la mise à mort du monstre *Gandarep* (*Gandarwa* dans l'*Avesta*) par le héros Câsâspâ est au centre de la fête. Dans le *Châh-Nâmeh,* ce monstre est le ministre de Zahâk. Ferdowsi dit que Zahâk avait un homme de confiance, humble comme un esclave, nommé *Kenderev* qui marchait d'un pas fier devant l'impur Zahâk. Quand Zahâk quittait le pays, lui confiait son trône, son trésor et son palais que la tradition avestique nomme « le palais de la Cigogne[2] ». Ce personnage rappelle aussi Zerd le vizir du roi Maubad. D'après le *Dênkart*, ce monstre (*Gandarwa*) au talon d'or avait enlevé l'ami, le père, la femme et la nourrice du héros[3]. Le *Yašt* (15, 25) dit :

> Il tua le dragon cornu,
> Mangeur de chevaux, mangeur d'hommes,
> Le venimeux, de couleur jaune,
> […]
> Il tua Gandarwa au talon d'or,
> Qui s'élançait la gueule ouverte
> Pour détruire le monde des corps[4].

Georges Dumézil après avoir examiné les points communs de la fête de Naurouze avec les Gody, en conclut que ces monstres, ces fêtes, ces conceptions ne sont pas nés ni dans le mazdéisme ni dans le zoroastrisme : « La religion officielle les a subis plutôt qu'adoptés, avec beaucoup d'autres restes du vieux paganisme[5] ». Il souligne que le Naurouze est la continuation d'une vieille fête indo-iranienne, indo-européenne (chez les Hindous, les Grecs, les Latins, les Germains, les Slaves et les Celtes), qui célébrait l'avènement du printemps par divers rites du type « joyeux », par l'exaltation de la Non-Mort, par le culte d'une boisson céréale mise en relation avec cette Non-Mort. Les livres pehlevis font plusieurs allusions à ces rites que les anciennes terres mazdéennes christianisées ou islamisées ont, sous forme populaire, gardé davantage :

[1] Georges Dumézil, *Le Problème des Centaures*, p. 48.
[2] *Op. cit.*, p. 75.
[3] *Op. cit.*, p. 81.
[4] Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 19.
[5] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 86.

> L'Arménie avec le philtre de bonne aventure composée de sept fleurs parmi lesquelles figurent les fleurs *Haurot-Maurot*, puis la promenade de la Fiancée-Mannequin ; la Perse elle-même, avec le philtre de sept herbes dont le nom commence par la même lettre[1].

Ces indices sur un philtre herbé, pourrait peut-être résoudre aussi le problème du philtre d'amour du texte de Béroul, activé et désactivé à la fête de la Saint-Jean. Ici, il convient de noter que, d'après Georges Dumézil, le folklore scandinave et, généralement, germanique connaît encore la « rosée de miel » (en vieil-irlandais *hunangsdogg*) qu'on recueille soigneusement dans des linges pendant la nuit du solstice d'été (la fête de La Saint-Jean) et à laquelle on attribue de précieuses propriétés comme remède et comme levure[2].

Or, Denis de Rougemont écrit : « Le mythe permet de saisir d'un coup d'œil certains types de *relations constantes*, et de les dégager du fouillis des apparences quotidiennes[3] ». En effet, concernant les éléments mythiques et symboliques, l'étude comparative des récits met en évidence la survivance des fêtes, des traditions et des coutumes dits « païens » au Moyen Âge chrétien. D'après Jalal Khaleghi Motlagh, certains récits du *Châh-Nâmeh* (le cycle de Rostam) et certains coutumes des Scythes et des Parthes se sont propagés par les Goths du sud de la Russie nommés « Krim » au domaine celtiques[4]. Ainsi, il ne serait pas étonnant de voir la rémanence de ces traditions scythiques dans l'Europe chrétienne. Et comme l'indique Mircea Eliade, « le christianisme a hérité d'une très ancienne et très complexe tradition religieuse, dont les structures ont survécu à l'intérieur de l'Église, même si les valeurs spirituelle et l'orientation théologique ont changé[5] ».

[1] Georges Dumézil, *Le Problème des Centaures*, p. 60.
[2] Georges Dumézil, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, p. 64.
[3] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 19.
[4] Jalal Khaleghi Motlagh, *Golrandjhâ-yé kohan* (Recueil d'articles sur le *Châh-Nâmeh*), Téhéran, Nachr-é Sâles, 2009, p. 103.
[5] Mircea Eliade, *Images et symboles*, pp. 45-46.

Conclusion générale

> De l'Inde à l'Irlande, entre tous ces peuples aux langues étroitement apparentées, c'est tout un patrimoine culturel oral qui se révèle peu à peu[1].

Lorsqu'il est question des Indo-européens, on parle en effet d'un peuple initial plus ou moins unitaire qui, dès le troisième millénaire avant l'ère chrétienne, a eu de multiples migrations de son foyer d'origine vers les territoires les plus éloignés. Ce point de départ, situé probablement quelque part dans le sud de la Russie, était sûrement assez vaste pour que ce peuple utilise différents dialectes. D'après Georges Dumézil, les ancêtres des Iraniens et des Celtes auraient probablement été avant leur migration des voisins géographiques dans un ensemble indo-européen déjà très différencié. Il suppose que les premières vagues d'immigration de ces peuples avec un passé commun, « auraient abouti aux territoires les plus éloignés, tandis que ceux qui restaient sur place auraient évolué, changé, dans l'intervalle précédant leur propre migration. » Il fait aussi remarquer que « c'est chez les peuples médians comme les Slaves, les Germains et les Thraces que le chamanisme de type sibérien ou finnois a eu une part importante dans la religion[2]. »

Il souligne que depuis le dix-neuvième siècle, pour étudier, comparer ou analyser méthodiquement les patrimoines culturels de ces peuples qui ont immigré massivement vers l'Europe et le sud-ouest de l'Asie et même vers la Chine, deux ordres de comparaison, celles du vocabulaire et de l'idéologie, ont été explorés par les linguistes et les philologues :

> Pour les noms qui touchent au culte, au droit, aux institutions, c'est entre les Indo-européens géographiquement les plus éloignés, Indo-iraniens d'une part, Italiques et Celtes d'autre part, que les concordances sont les plus nombreuses. Il en est de même pour l'idéologie : c'est dans les extrêmes — Gaule, Irlande ; Inde, Iran — qu'une hiérarchie fonctionnelle des classes de la société est la plus rigoureuse. Il est probable, comme on l'admet généralement, que ce conservatisme est dû à l'existence dans ces sociétés de corps sacerdotaux puissants, mémoires vivantes des traditions : les brahmanes et les druides et, à Rome, les grands Collèges. Ni chez les Germains, ni chez les Slaves, ni chez les Grecs, il n'a existé de tels corps de « transmetteurs fonctionnels[3] ».

[1] Didier Eribon, *Georges Dumézil*, p. 118.
[2] *Op. cit.*, p. 113.
[3] *Op. cit.*, p. 112.

Concernant le sujet de ce travail, les recherches sur le vocabulaire permettraient de faire allusion, entre autres, aux suffixes *Mogh*, *Mac* et *Mog*. Dans les textes mythologiques irlandais, on rencontre des personnages dont le nom comporte souvent l'un de ces termes. Il désigne parfois un druide comme Mog Ruith (« serviteur de la Roue »), parfois un roi-chef comme Mog Neid le roi du Munster dont le sens du nom signifie « serviteur du guerrier ». Et parfois l'un de ces termes est mentionné comme l'autre nom d'un dieu ou d'une divinité. Mac Oc est par exemple l'autre nom d'Oengus, le fils de Dagda, et *Magosia* est l'autre nom de Macha, la déesse éponyme de la capitale de l'Ulster. *Magosia* est aussi un autre aspect de la déesse de la guerre, la Morrigan ou la Bodb celtique[1].

Il est aussi remarquable de noter que selon Christian-J. Guyonvarc'h, le mot *magus* est appliqué parfois aux druides, surtout dans des textes tardifs, antiques ou médiévaux. Mais puisque la désignation était considérée comme péjorative ou méprisante, le mot *druide* le remplaçait souvent. C'est par exemple le cas de Simon le magicien (*Simon magus*) qui a été traduit par *Simon drui* c'est-à-dire le druide Simon[2]. Comme l'indique Georges Dumézil, le terme *druide* par la racine *drui* signifiant « savoir » comprend autant le brahmane indien que le mage iranien[3]. Un texte de Pline affirme que les Gaulois nommaient druides leurs mages : « Les Druides, car c'est ainsi que l'on nomme leurs mages[4] ». La tenue du druide, à l'instar du Brahmane et du Mage, était le blanc qui désignait sa classe sacerdotale. Et son rang social le mettait au-dessus du roi et du peuple. Un texte irlandais dit :

> Un homme doux, ancien, blanc-gris, marche en tête. Il porte un manteau blanc brillant avec des bordures d'argent très blanc ; une belle tunique très blanche lui entoure le corps ; il porte un pommeau d'argent blanc sous son manteau, une baguette de bronze au haut de son épaule[5].

À tout cela s'ajoutent encore les noms des lieux considérés comme sacrés ou liés à l'Autre Monde celtique : Mag Mor, signifiant Grande Plaine est l'une des nombreuses dénominations de l'Autre Monde ; Mag Slecht est la « Plaine de la Prosternation » où selon les textes hagiographiques, les hommes de l'Irlande allaient se prosterner et adorer l'idole nommée Crom Cruaich entourée de douze autres petites idoles. Et enfin, Mag Mogna est la plaine mythique localisée dans le nord de l'Irlande.

[1] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 403.
[2] *Op. cit.*, p. 404.
[3] Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 23.
[4] Cité par Françoise Le Roux, *Les Druides*, p. 12.
[5] *Op. cit.*, p. 28.

Le terme *mage*, on le sait, désignait le prêtre de la religion naturiste des Mèdes pré-zoroastriens. En Arménie, selon Geo Widengren, le terme sous la graphie *mog* désignait le Mage qui était notamment au service de Mithra et de la déesse-mère Anâhitâ. Le culte de cette vierge immaculée comportait une variété particulière de communauté religieuse. Strabon écrit :

> Certes, les Mèdes et les Arméniens observaient tous les cultes des Perses, mais les Arméniens avaient une dévotion particulière pour Anâhitâ ; dans plusieurs provinces et, en particulier, en Akilisène, ils lui ont dédié des sanctuaires. Là, ils consacraient des esclaves hommes et femmes (au service de la déesse). Or ce n'est pas cela qui est étrange, mais plutôt le fait que l'élite du pays donne ses filles vierges et qu'elles font l'objet d'une loi telle qu'après avoir été longtemps prostituées chez la déesse, on les marie, sans que personne soit honteux d'épouser une telle femme[1].

En effet, comme le texte le montre, les vierges d'Akilisène consacrées à Anâhitâ devaient faire à la déesse le sacrifice de leur chasteté, alors que les vierges des temples de la déesse à l'époque des Achéménides, semblent avoir été vouées à la virginité perpétuelle. Plutarque écrit qu'Artaxerxés fait d'Aspasie une prêtresse de l'Artémis d'Ecbatane, que les Perses appellent Anâhitâ, afin qu'elle passe le reste de sa vie dans une chasteté sacrée[2].

Selon les informations d'Hérodote, les Scythes, eux aussi, pratiquaient un culte pareil au culte d'Anâhitâ pour Tabiti, la déesse-mère qu'ils appelaient « la reine des Scythes ». D'après plusieurs œuvres de l'art scythique, il y a souvent devant la déesse assise avec le miroir à la main, un chef scythe. Ces scènes symbolisent la réception du pouvoir par le roi scythe, venant de la divinité[3].

D'un autre côté, la déesse Anâhitâ, par le nom et par la fonction, se rapproche de la déesse Dana (Ana d'après le *Glossaire de Cormac*), la grande divinité féminine irlandaise. Le culte d'Anâhitâ évoque également le culte de la Vierge, à qui les religieuses consacrent leur vie matérielle et spirituelle. On pourrait même dire que la Dame inaccessible des romans courtois serait probablement un aspect de ce culte. Jean Markale écrit :

---

[1] Cité par Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pp. 206-207.
[2] *Op. cit.*, p. 207.
[3] Grigori Bongard-Levin, E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, p. 22.

> En effet, il y a dans l'Amour Courtois, *entre autres choses*, le souvenir très net du culte de la Déesse-Mère indo-européenne, avec tout ce que ce culte comporte d'éléments archaïques incompréhensibles dans un XIIe siècle christianisé à l'extrême, en particulier la soumission inexplicable de l'Homme à la Femme, détail qui se rapporte au concept de souveraineté détenue à l'origine par la femme, et par conséquent par la Déesse dont elle n'est que la prêtresse[1].

Or, Gottfried de Strasbourg dans sa version remplace la forêt du Morrois par une « Grotte d'amour » dont l'architecture évoque le temple de Mithra. D'après Denis de Rougemont, cette « grotte d'amour » ou la *Minnegrotte* « permet de comparer l'architecture d'une église chrétienne et celle du temple de l'amour[2] ». Il y voit « la Déesse Minne, reviviscence de la Grande Mère des plus vieilles religions de l'humanité[3] ». Et dans la version de *La Saga*, Tristan fabrique, « sous le centre de la voûte creusée dans un rocher », une idole décorée avec des fleurs qui portait dans la main droite une « baguette de laiton ou un sceptre ». Elle portait sur la tête « une couronne d'or pur incrustée des plus riches joyaux de toutes les couleurs », et près d'elle « il y avait un petit compagnon en or pur, son chien ». De la bouche d'idole « s'exhalait un si doux parfum que toute la demeure en était remplie comme si les plus précieuses sortes d'aromates se fussent trouvées là » (*La Saga*, p. 602). Tristan, marié avec Iseut aux Blanches Mains, se rendait clandestinement sous la voûte pour adorer cette idole qui ressemblait à Iseut la Blonde et paraissait aussi vivante que si elle avait été animée.

En effet, la description de cette statue évoque, d'une part, celle d'Anâhitâ[4] décrite dans le *Yašt* (5). Elle est présentée comme une jeune fille belle qui a sur sa tête un diadème de cent pierres et le chien d'eau est son animal sacré[5]. Et d'autre part, la statue taillée par Tristan évoque « l'antique déesse-mère » des Celtes que le Moyen Âge christianise sous les traits de

---

[1] Jean Markale, *La Femme celte*, p. 179.
[2] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 148.
[3] *Ibidem*.
[4] D'après Parviz Rajabi, parmi les objets toilettes en bronze trouvés dans le Lorestan de l'Iran il y a de nombreuses épingles à grand disque portant la tête en relief de la déesse Anâhitâ au centre. *Hézâréhâ-yé gomchodeh*, tome IV, p. 192. D'après Roman Ghirshman, une pièce de ces objets représente la déesse accroupie, en cours d'enfantement. « Elle se presse les seins, geste qui est celui de milliers de figurines qui furent trouvées sur les sites de l'Asie antérieure, et en particulier à Suse, où cette déesse de la fécondité fut adorée pendant des siècles. […] Et nombreuses sont les figurines en terre cuite qui la représentent, que nous avons découvertes dans la nécropole parthe de cet important site. » *L'Iran des origines à l'islam*, p. 98.
[5] D'après Geo Widengren, la description que le *Yašt* donne de la déesse est si concrète qu'il a toujours eu des gens pour croire qu'elle avait été inspirée par une statue. Cependant, il est très peu probable qu'à date aussi ancienne, l'est de l'Iran ait eu des statues anthropomorphes. *Les Religions de l'Iran*, p. 35.

la Vierge Marie[1]. D'après Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, l'unique déesse du panthéon celtique, sous l'aspect de la Sainte Brigite est « presque substituée à la Vierge ou si proche d'elle qu'elle est associée, comme accoucheuse, à la naissance de l'Enfant divin[2] ». Ils ajoutent que l'image donnée de la Vierge « nous contraint à penser à Brigit, autre nom de Boand, d'Etain ou de Dana, comme "patronne", à la fois de l'Irlande et de la fête d'*Imbolc*[3] ». Il est aussi remarquable de noter que Morgane ou *Magosia* d'Avallon qui accueillait le guerrier celte dans l'Autre Monde, serait un autre aspect de la Diane scythque[4] et de Daêna avestique, la jeune fille éblouissante de la religion iranienne qui attend l'âme du fidèle à la sortie du Pont Tcînvat. Morgane était une guérisseuse, comme Iseut la Blonde, qui connaissait les vertus des herbes et une magicienne qui comme une chamane avait l'art de changer le visage et de s'envoler dans les airs. Par conséquent, on pourrait dire qu'Iseut serait probablement un avatar de la grande déesse celtique.

Quant à l'idéologie et aux cultes, on sait que la Bretagne insulaire a été christianisée de bonne heure, vers le tournant du Ve siècle. Ainsi, il n'a pu subsister aucun druidisme de la langue brittonique, breton ou gallois. Le seul territoire non christianisé de l'Europe occidentale était l'Irlande. Et « dès l'arrivée de saint Patrick dans le premier tiers du Ve siècle, la conversion s'est faite très rapidement sous l'impulsion du saint et le premier personnel sacerdotal chrétien s'est recruté dans la classe des druides et des *filid* ou « poètes » traditionnels de l'Irlande[5]. » D'après Georges Dumézil, l'Irlande chrétienne a maintenu sans difficulté la division sociale fonctionnelle des temps préchrétiens et l'Église a pris tout simplement la place des druides[6].

Or, comme l'indique Philippe Walter, l'examen de quelques grandes figures de saints ou des saintes fêtés au Moyen Âge et leur comparaison éventuelle avec des modèles celtiques, met en évidence une continuité ou bien une métamorphose de l'héritage préchrétien dans le christianisme médiéval :

> À vrai dire, cette « mythologie chrétienne » du Moyen Âge se présente d'abord et avant tout comme une mythologie christianisée. Car s'il est un point sur lequel les historiens des

[1] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, p. 131.
[2] Christian-J. Guyonvarc'h, Françoise Le Roux, *Les Fêtes celtiques*, p. 86.
[3] *Op. cit.*, pp. 86-87.
[4] D'après Jean Markale, la chaste Diane était l'antique déesse du soleil des Scythes qui accordait ses faveurs, et qui les retiraient quand elle le voulait. Elle était Déesse-Mère Vièrge qui donnait la vie et qui la reprenait. Le mythe de cette divinité est conservé dans le récit du *Lac de Diane* relatif à l'aventure de Viviane et de Merlin. Voir *La Femme celte*, p. 178.
[5] Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides et le Druidisme*, p. 30.
[6] Didier Eribon, *Georges Dumézil*, p. 148.

> religions s'accordent désormais, après bien des querelles inutiles, c'est bien sûr le fait que le christianisme ne s'est pas inventé tout seul en Occident et qu'il ne s'est pas construit à partir de rien. Cette religion d'importation a dû inscrire sa doctrine et ses commémorations dans le calendrier païen antérieur à elle afin de mieux l'assimiler. Elle réalisa un authentique compromis religieux où la part de l'orthodoxie chrétienne et celle des traditions apocryphes ne se laissaient pas facilement décanter. La réforme du XVIe siècle remit de l'ordre dans le dogme chrétien et en élimina la part suspecte que constituaient, selon elle, le culte de la Vierge et celui des saints. Or, c'est justement là que s'était réfugiée la « mythologie chrétienne du Moyen Âge », c'est-à-dire tout ce qui n'était pas issu de la Bible et qui avait rejoint, bon gré mal gré, la foi chrétienne[1].

Les romans de *Tristan* et le roman de *Wîs et Râmîn* reflètent, dans une certaine mesure, la cristallisation de la morale religieuse qui s'opère à l'époque de ses auteurs et qui persiste même pendant des siècles. Autrement dit, si les romans arthuriens reflètent la morale chrétienne, ceux de la chevalerie iranienne reflètent la morale zoroastrienne. Les enseignements de Zoroastre invitent l'homme « à s'armer chevaleresquement au service des pensées pures, des paroles pures et des actions pures en prenant part activement par l'esprit et par corps au combat universel qui, depuis les origines, oppose les puissances de l'eurythmie aux désastres du désordre[2] ».

Selon la religion de Zoroastre, le jour où l'homme fait de bonnes actions et commet moins de méchancetés et de péchés dans le monde, Ahriman souffre de grandes douleurs et ses forces diaboliques s'affaiblissent[3]. Liant le salut de tous les êtres à la victoire du bien sur le mal, « le Prophète perse ne permet plus aucune lâche neutralité et, au lieu de se désintéresser de l'existence du mal en soi, il le saisit et s'en sert comme moteur d'évolution, ainsi que le philosophe Hegel le tentera vingt-trois siècles après lui[4]. »

Or, le poète persan a composé son poème vers 1050 et dans l'introduction du roman il a écrit que « cette jolie légende, colligée par six érudits » existait en langue pehlevie et on la lisait pour apprendre ce doux langage. Gorgâni, en effet grâce à son art poétique, embellit une légende ancienne au goût du jour. Quant au roman de *Tristan et Iseut*, il apparaît comme un

[1] Philippe Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 10.
[2] Paul Du Breuil, *La Chevalerie & L'Orient*, p. 17.
[3] Un récit traditionnel raconte que le roi Houchang demande au mauvais esprit quelle est sa nourriture, et il lui répond : « O fier roi du monde, si tu ne sais pas de quoi je me nourris, je te le dirai, ô souverain ! Sache que ma nourriture dans le monde est la méchanceté, la puanteur et le péché des hommes ; sache que je me nourris d'infraction à la loi, d'impureté, de mauvaises actions et de crimes, ô roi. » Cité par Arthur Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. 14 : I, p. 185.
[4] Paul Du Breuil, *op. cit.*, p. 17.

météore et sans aucune préhistoire dans la seconde moitié du XIIe siècle et remporte un inimaginable succès selon le goût de l'époque.

Comme ce travail de recherche l'a montré, il y a des analogies et des parallèles surprenants entre les deux romans. Parfois, l'ensemble du parallèle est d'autant plus saisissant qu'il porte à la fois sur la structure mythique et symbolique, les formes et le contenu, avec ses moindres détails conceptuels et matériels. Cette concordance des faits et des thèmes est souvent telle, qu'il est difficile de s'empêcher de penser à une imitation plus ou moins maladroite par les auteurs du *Tristan* du roman bien cohérent de Gorgâni. Mais, il ne faut pas oublier que « l'esprit du roman est l'esprit de continuité : chaque œuvre est la réponse aux œuvres précédentes, chaque œuvre contient toute expérience antérieure du roman[1]. »

Par ailleurs, pour une imitation ou une diffusion directe du roman de Gorgâni, d'une part, les deux pays sont trop loin l'un de l'autre, et d'autre part, il y a un décalage de plus d'un siècle jusqu'à l'apparition du premier roman de *Tristan* dans le monde occidental. Pourtant, la traduction du roman persan en géorgien, c'est-à-dire dans une ère chrétienne, pourrait peut-être résoudre le problème de la transmission. De plus, la date probable de la rédaction du roman de Béroul correspond à celle de la traduction du roman de Gorgâni en géorgien : le *Wisramiani*. Ainsi, le manuscrit géorgien pourrait aussi résoudre l'énigme de l'« *estoire* » que les conteurs se réfèrent comme source authentique. Mais, parmi tous les auteurs de Tristan, le cas de Béroul est un peu différent. En effet, si Thomas prétend avoir entendu des versions différentes du récit « oï en ai de plusur gent » (v. 846), Béroul une fois écrit qu'il « a parfaitement gardé cette histoire en mémoire » (v. 1268), et une deuxième fois il déclare comme avoir lu l'histoire des deux amants :

> Ne, si comme l'estoire dit,
> La ou Berox le vit escrit,
> Nule gent tant ne s'entramerent
> Ne si griment nu conpererent (vv. 1789-1792)
>
> Comme l'histoire le dit, là où Béroul le vit écrit, il n'y eut des êtres qui s'aimèrent autant et qui le payèrent aussi cher.

Même s'il s'agit là d'un lieu commun, « car une source écrite accroît le prestige de l'histoire[2] », il serait possible que Béroul ait vraiment lu l'histoire pour rédiger la sienne. En effet, par l'étude des éléments qui sont uniquement apparus chez lui, il serait fort probable que

[1] Milan Kundera, *Art du roman*, p. 30.
[2] Corina Stanesco, *Béroul. Tristan et Iseut*, p. 123.

Béroul soit un descendant des Scythes, plus précisément un Alain. Par ailleurs, il a rédigé le *Purgatoire de saint Patrice*, qui est en fait une version christianisée du *Livre d'Ardâ Virâz* et le texte caucasien de *Soslan au Pays des Morts*. Il est aussi possible que Béroul soit un jongleur qui, accompagnait des Croisés qui passaient par la Géorgie, ait lu ou entendu parler du roman de *Wisramiani*. Il est en fait le seul auteur qui fait allusion à mal âcre, c'est-à-dire « une épidémie qui aurait sévi chez les croisés en 1190-1191 à Saint-Jean d'Acre en Syrie[1] ». Comme l'indique Corina Stanesco, on retrouve chez Béroul, « une tonalité archaïque proche de celle des jongleurs qui, dans leurs présentations, récitaient des chansons de geste[2]. » De ce fait, Béroul rappelle également des *goussân* (les ménestrels chanteurs) de l'époque parthe qui récitaient les hauts faits épiques et religieux à l'instar du goussân figuré dans le roman de Gorgâni. À propos du jongleur Edmond Faral écrit :

> Un jongleur est un être multiple ; c'est un musicien, un poète, un acteur, un saltimbanque ; c'est une sorte d'intendant des plaisirs attaché à la cour des rois et des princes ; c'est un vagabond qui erre sur les routes et donne des représentations dans les villages ; c'est le veilleur qui, à l'étape, chante de « geste » aux pèlerins, c'est le charlatan qui amuse la foule aux carrefours ; c'est l'auteur et l'acteur des « jeux » qui se jouent aux jours de fête, à la sortie de l'église, c'est le maître de danse qui fait « caroler » et baller les jeunes gens[3]…

Tristan, dans la version de Gottfried de Strasbourg, dit aux habitants de Dublin :

> Comme jongleur j'allais de cour en cour, et je m'y connaissais en art et en manière de cour : je savais parler, mais aussi me taire, je savais plaisanter et me moquer, jouer de la lyre et de la vielle, mais aussi de la harpe et de la rote : en tous ces arts j'étais passé maître, comme il convient à des gens de cet état. Par là j'accumulai de grandes richesses, si bien que je devins présomptueux et voulus gagner davantage que ce qui m'était dévolu par le sort. […]. Cependant, un bateau pirate nous attaqua en pleine mer, et ces brigands nous prirent tout ; et ils ont tué mon compagnon et tous les membres de notre équipage. Mais si je suis seul à avoir pu échapper au massacre avec cette blessure que j'ai, je le dois à ma harpe qui montrait que j'étais jongleur de profession ; ils me crurent et m'épargnèrent. (*Gallimard,* p. 487)

D'après Marie-Luc Chênerie, des jongleurs du Moyen Âge on ne sait rien, sinon qu'ils étaient « bretons » sans préciser de Grande ou de Petite Bretagne, ou plus probablement des

[1] Philippe Walter, Daniel Lacroix, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, p. 199.
[2] Corina Stanesco, *op. cit*., p. 143.
[3] Edmond Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, p. 1.

deux. « Rien, sinon que l'un deux, un mystérieux Breri, était tenu pour un *famosus fabulator*[1] ». En effet, l'origine de Béroul pourrait probablement résoudre la question du pourquoi le premier roman d'amour français se passe ou se trouve en Angleterre et plus spécifiquement en Cornouailles[2].

Or, chacun des romans, exaltant l'amour-passion qui raconte toujours la même histoire, garde son originalité et son mystère. Certes pour le lecteur d'un roman d'amour, rien n'est plus impressionnant que la fin du récit. Dans un sens plus général, si le contenu ou la fin du même récit change d'une culture à l'autre et s'il devient même parfois un phénomène littéraire ou social, l'élément essentiel de ce changement doit être recherché dans la trame et la structure de sa société. Le récit est sans aucun doute issu d'une source commune, mais l'un se termine comme les contes de fée, et le dénouement surprenant de l'autre heurte la sensibilité du lecteur. C'est justement cet achèvement insolite qui définit dans une certaine mesure la perspective idéologique de la société médiévale occidentale.

Le roman de *Tristan et Iseut*, à côté de toutes ses concordances déjà reconnues avec le roman de *Wîs et Râmîn*, a cependant une divergence plus fondamentale avec lui. Selon la perspective de ce travail de recherche, *Tristan et Iseut* n'a pas été écrit ou construit dans la même intention que le roman de *Wîs et Râmîn*. Comme l'indique Claude-Claire Kappler, la fin heureuse du roman de Gorgâni « n'est pas seulement en contraste avec *Tristan et Iseut* mais aussi, dans la littérature persane, avec les romans d'amour ultérieurs : mourir d'amour va devenir la meilleure fin, peut-être sous l'influence du soufisme, peut-être pour des raisons qui restent à élucider[3]. »

De ce point de vue, on pourrait dire que le cadre et les lignes directrices du roman de Gorgâni seraient plutôt au service des idées monarchiques d'autrefois. Le poète fait du personnage plus humain et plus terrestre de Râmîn un héros mythique dont les caractéristiques ne sont plus saisissables pour le lecteur. Au début du roman, il est présenté comme le cavalier archer sans pareil du pays qui aime le vin et la musique et qui passe ses loisirs à la chasse et au sport ou avec ses compagnons dans les cabarets. Vîrou le juge ainsi :

Tout ce qu'il sait, ce n'est que toucher sa mandore, pour en tirer un air ou quelque mélodie ; et

[1] Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, p. 63.
[2] Philippe Walter, « Imramma (odyssés irlandaises) et récits arthuriens français : rencontres et croisements », dans le Colloque organisé autour de l'*Influences celtiques et germaniques dans l'Europe médiévale*, Paris, le 26 mai 2011 à la Fondation Singer-Polignac. La vidéo du Colloque est disponible sur le site : <www.dailymotion.com/video/xj04zw_philippe-walter_creation> (consulté le 10 juin 2011).
[3] Claude-Claire Kappler, « *Vîs et Râmîn*, ou comment aimer un autre que son frère… ? », p. 80.

l'on ne le voit qu'ivre et en train de crier, engageant ses habits chez les cabaretiers ; pour compagnons et pour amis, il a les juifs qui prélèvent sur lui le prix du vin, sans cesse.

(Henri Massé, p. 153)

Mais, ce cavalier sentimental, ce personnage très humain qui « pleurait sur la rose ; chaque matin, cueillant violette en souvenir des boucles de Wîseh » (Henri Massé, p. 97), dans les dernières pages du roman se métamorphose brusquement en un roi modèle à l'instar des rois *Pîchdâdiens* ou *Keyanides* de la mythologie et de l'épopée. D'où vient l'idée de cette évolution extraordinaire voire miraculeuse à Gorgâni ?

D'après Philippe Walter, étudier l'imaginaire d'une société, c'est aller au fond de sa conscience et son évolution historique[1]. En effet, la société iranienne qui a connu de longs siècles de monarchie absolue, a cultivé, en particulier, depuis les Sassanides comme le souligne Arthur Christensen, le « roman dynastique » comme un genre privilégié. D'après le savant, c'est dans cette période que l'histoire légendaire entre dans une nouvelle phase. À côté de la tradition religieuse, il se forme une tradition nationale qui est consignée dans une grande chronique royale : le *Khodâynâmeh* ou le *Livre des Souverains*[2]. Ce monument littéraire qui est d'ailleurs l'une des sources du *Châh-Nâmeh* de Ferdowsi, embrasse l'histoire des Iraniens depuis le commencement jusqu'au temps de Khosrow II (590-628).

En d'autres termes, le roman dynastique persan insiste tout particulièrement sur les enfances du futur Roi des rois, sur les aventures qu'il recherche afin de se distinguer du peuple et de se former[3]. Il doit être comme *Ardéchir Pâpakân* (le fondateur des Sassanides), le guide spirituel du peuple et l'organisateur d'un nouveau temps. C'est pourquoi dans le roman de *Wîs et Râmîn*, le peuple, ayant subi durant plusieurs années les duretés de Maubad, attend Râmîn pour qu'il le délivre de l'enfer (Henri Massé, p. 464). En effet, le prototype de ce roi modèle et guide spirituel du peuple parcourt aussi bien la littérature épique, romanesque et mystique de l'Iran que sa littérature populaire. Le meilleur exemple dans le domaine populaire serait le personnage modeste et non royal de Samak du roman de *Samak-e 'Ayyâr*. Cet 'Ayyâr qui tire son origine d'une famille même médiocre, devient finalement un héros du type de Rostam, un *djahân afrouz* (éclairant) du monde du type de Mithra.

Or, bien que le grand poète épique de l'Iran retrace au Xe siècle l'histoire des rois et des héros légendaires, il commence cependant son *Châh-Nâmeh* au nom de l'intelligence.

[1] Philippe Walter, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, p. VIII.
[2] Voir Arthur Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, p. 33.
[3] Pierre Gallais, *Perceval et l'Initiation*, p. 27.

C'est-à-dire que bien avant la Renaissance occidentale et le siècle des Lumières, Ferdowsi exalte la pensée alliée au savoir :

> C'est ici, ô sage, le lieu où il convient de parler de la valeur de l'intelligence. Parle et tire de ta raison ce que tu sais, pour que l'oreille de celui qui t'écoute s'en nourrisse. L'intelligence est le plus grand de tous les dons de Dieu, et la célébrer est la meilleure des actions. L'intelligence est le guide dans la vie, elle réjouit le cœur, elle est ton secours dans ce monde et dans l'autre. La raison est la source de tes joies et de tes chagrins, de tes profits et de tes pertes. Si elle s'obscurcit, l'homme à l'âme brillante ne peut plus connaître le contentement. […]. C'est par l'intelligence que tu as de la valeur dans ce monde et dans l'autre, et celui dont la raison est brisée tombe dans l'esclavage. La raison est l'œil de l'âme, et si tu réfléchis, tu dois voir que, sans les yeux de l'âme, tu ne pourrais gouverner ce monde[1].

Mais, il semble que le fond traditionnel de l'esprit de Gorgâni le limite plutôt dans un passé héroïque. Fier de ce passé, il est à tel point attaché à sa mythologie et à ses héros légendaire que son roman suggère d'attendre quelqu'un de surhumain, un sauveur qui viendrait un jour changer le monde de l'Iranien.

Contrairement au personnage de Râmîn, les auteurs du *Tristan* dégradent le héros brillant de Cornouailles qui portait dès sa jeunesse, même à sa naissance, tous les signes d'un roi-héros mythique celtique. C'est presque la même histoire pour le récit chevaleresque et épique qui narre au début les exploits guerriers du vainqueur du géant Morholt et du dragon d'Irlande. Mais après l'absorption du philtre, il ne raconte que le drame de la passion et de l'amour. Ce héros invincible dont le protecteur était Dieu dans l'épisode du *Saut de Tristan*[2] est brusquement dépourvu de toutes ses caractéristiques surhumaines. Les auteurs le changent en fait en un amant lamentable. Autrement dit, l'auteur occidental descend son héros du ciel des dieux et le met sur terre, dans le monde réel. Il n'est plus un héros fabuleux à l'instar de Cuchulainn et des héros nartes comme Soslan et Batraz. C'est pourquoi à la fin du roman, Tristan, même pécheur selon la religion orthodoxe (institutionnelle), est un personnage plus saisissable et plus touchant pour le lecteur médiéval et moderne que le personnage de Râmîn. Tristan devient donc plus réel.

En effet, pour l'auteur plus réaliste du *Tristan*, l'amour des amants, par l'alibi du philtre ou par un libre-arbitre, en tant que le symbole d'une contrainte, est aussi « le symbole

[1] Ferdowsi, *Châh-Nâmeh*, Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, tome I, pp. 31-32.
[2] « Maître, Dieu vient de m'accorder sa grâce. Je me suis échappé et me voici » (vv. 979-980).

d'une liberté supérieure, car ils s'aiment au-delà de tout lien social[1] ». Le secret du roman, qui le rend universel, réside sûrement dans cette « liberté supérieure » qui lui confère des qualités analogues à celles des mythes. Transmis d'époque en époque l'histoire de l'amour et la mort des amants bouleverse l'esprit occidental et rend éternel ce roman médiéval. L'Occidental en voit l'émergence d'un nouveau mythe qui n'a pas de racine profonde, à l'instar des autres mythes, dans la mythologie gréco-romaine, mais dans un monde identique au monde de l'homme médiéval.

En réalité, si chez Gorgâni, l'essentiel du récit réside dans la réactualisation de sa propre mythologie, pour l'auteur occidental, l'essentiel réside plutôt dans le cheminement jalonné par ses personnages. Certes, cet itinéraire, en opposition avec la religion et la morale de l'époque, doit inéluctablement aboutir à la mort. Mais de l'autre côté, les amants renaissent sous forme d'une plante enlacée. Et c'est cette image miraculeuse qui donnerait dans l'imaginaire médiéval, la légitimité à l'amour coupable des amants. Pour la sensibilité occidentale, l'image d'une plante entrelacée, qui surgit des tombes des amants, serait une image assez convaincante pour encourager l'homme médiéval à mettre au défi les lois et les enseignements que l'Église lui a longtemps imposés comme les seuls légitimes. Selon Denis de Rougemont, la vraie victime de cette légende n'est ni Tristan ni Iseut mais le roi Marc, le symbole du mariage légal et, par conséquent, l'autorité de la religion qui domine au Moyen Âge toutes les parcelles de la vie de l'individu.

Ici il serait intéressant de noter que l'histoire d'un héros illustre qui était Tristan et sa fin tragique, évoque dans un certain sens l'histoire de « La fin des Nartes ». Le récit raconte que les Nartes fiers de leur force et de leur gloire, passaient leur vie à guerroyer. Mais il n'existait plus personne avec qui mesurer leur force. Syrdon, leur fléau, leur dit : « Au lieu de prier Dieu comme vous faites, pourquoi ne mettez-vous pas sa force à l'épreuve ? » Suivant les conseils de Syrdon, les Nartes cessent de prier Dieu et surhaussent les portes qui les obligeaient de se courber en passant (l'architecture générale des temples de Mithra). Alors Dieu se met en colère et leur envoie son messager l'hirondelle qui leur dit : « L'homme à qui vous adressiez vos prières » m'a chargée de vous signaler que si vous continuez cette ingratitude vous mériterez d'être exterminés. Et le chef des Nartes, Uryzmaeg qui connaissait la langue des oiseaux, lui répond : « Nous avons longtemps servi Dieu sans qu'il ait jamais daigné se montrer à nous. Qu'il vienne maintenant, et nous mesurerons nos forces ! »

[1] Michel Stanesco, *Lire le Moyen Âge*, p. 81.

Dieu pour la dernière fois envoie l'hirondelle transmettre sa parole : « Si je suis le plus fort, que préférez-vous : que votre race soit anéantie, ou qu'il reste d'eux une postérité mauvaise ? » Uryzmaeg réplique : « Non, mieux vaut rester sans descendance ! Qu'avons-nous besoin de vivre sans fin ? Ce qu'il nous faut, ce n'est pas une vie, mais une gloire éternelle ! » Et Dieu, irrité par cette réponse, maudit les Nartes : « Que votre travail sur l'aire ne vous donne jamais plus d'un sac de grains par jour ! » Le récit raconte ensuite que les Nartes subsistent une année mais finalement ils réfléchissent : « N'avons-nous pas dit nous-mêmes à Dieu qu'une gloire sans fin vaut mieux qu'une vie sans fin ? » Alors, chacun d'eux creuse sa tombe et s'y couche. Ainsi périssent les illustres Nartes[1].

Concernant les Alains, Hérodote écrit : « Ils ignorent ce qu'est l'esclavage, étant tous nés de sang noble ; ils choisissent encore maintenant pour chefs ceux dont ils ont constaté la longue expérience guerrière[2]. » C'est probablement pour cette raison que les Nartes du récit ci-dessus préfèrent mourir que continuer en soumission une vie sans gloire. Or, la dernière phrase des Nartes évoquerait dans un certain sens la fin triste des amants. Certes, pour eux comme pour les Nartes, la mort serait aussi le seul remède pour s'échapper d'une vie malheureuse. Comme l'a dit très justement Jacques Ribard : « Seule la mort peut sauver les amants de l'impitoyable usure du quotidien et consacrer à jamais leur amour[3] .» La dernière scène de la version d'Eilhart Von Oberg, le plus fidèle à la version de Béroul, évoque bien le Narte qui creuse sa tombe et s'y couche sans aucun regret pour une vie sans gloire ou bien pour une vie sans joie :

> Elle [Iseut] découvrit la civière et déplaça un peu le corps ; elle s'assit sur la civière et ne dit plus rien ; elle s'allongea tout contre le combattant et mourut elle aussi tout aussitôt.
>
> (*Tristrant et Isald*, p. 230)

En effet, il serait fort possible que Béroul comme étant le premier auteur du *Tristan* soit un Alain ou ait gardé en mémoire les légendes des Nartes. D'une part, il est le seul conteur qui introduit dans son récit certains éléments typiquement scythiques. Et d'autre part, Thomas, dans le manuscrit Douce (Oxford, Bodleian), déclare remanier son texte d'après la vraie version de l'histoire racontée par Bréri. Selon lui, Bréri connaissait tous les récits épiques et les contes de tous les rois et de tous les comtes ayant hanté la Bretagne :

[1] Georges Dumézil, *Le Livre des héros*, pp. 259-260.
[2] Cité par Vladimir Kouznetsov, Iaroslav Lebedynsky, *Les Alains. Cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, p. 32.
[3] Jacques Ribard, *Du Mythique au mystique, la littérature médiévale et ses symboles*, p. 146.

Oï en ai de plusur gent.
Asez sai que chescun en dit
E ço qu'il unt mis en escrit,
Mes sulun ço que j'ai oï,
Nel dïent pas sulun Breri
Ky solt les gestes e les cuntes
De tuz les reis, de tuz les cuntes
Ki orent esté en Bretainge. (vv. 846-853)

J'en ai entendu plusieurs. Je sais parfaitement ce que chacun raconte et ce qui a été couché par écrit. Mais d'après ce que j'ai entendu, ces conteurs ne suivent pas la version de Bréri qui connaissait les récits épiques et les contes de tous les rois et de tous les comtes ayant hanté la Bretagne.

Or, si les Nartes mettent Dieu au défi, ou plus exactement « l'homme à qui » ils adressaient leur prières, Béroul, lui aussi par l'amour fatal des amants, met implicitement en cause toutes les valeurs de la société féodale médiévale. On pourrait même dire que l'effet impressionnant de ce récit qui selon Eilhart Von Oberg « dit la joie et la tristesse » serait l'un des éléments qui causera l'évolution de l'esprit occidental. Cette évolution entrainera l'homme occidental vers une perspective plus réelle que sa mythologie où la société médiévale doit inéluctablement attendre la Renaissance et le siècle des Lumières qui changera profondément la société occidentale. Comme l'indique Mircea Eliade, « on meurt à une certaine existence pour accéder à une autre[1] ».

Or, si Denis de Rougemont considère le roman de *Tristan* comme « un grand mythe européen de l'adultère[2] », et si Henri Massé le trouve « supérieur » au poème de Gorgâni[3], c'est parce que ce roman touche vraiment la sensibilité de l'homme occidental de sorte qu'il change sa mentalité médiévale et l'entraîne vers une perspective plus moderne à son époque. En un mot, la fin tragique de la même histoire désacralise, dans une certaine mesure, les tabous de l'homme occidental qui sait bien que pour renaître il faut mourir. Autrement dit, pour changer ou réformer les idées anciennes, il faut les dépasser logiquement. La métamorphose des corps des amants en plante, en serait le témoin. En effet, contrairement à Gorgâni qui écrit : « Les âmes de Râmîn et Wîs se rejoignirent et leurs âmes au paradis se contemplèrent » (Henri Massé, p. 471), aucun auteur (Béroul, Thomas) du *Tristan* ne dit que les amants se retrouveront au ciel et se contempleront. Il y a cependant chez le frère Robert un passage où Iseut souhaite en cas de mourir dans la mer l'âme de Tristan la rejoint dans l'au-delà :

[1] Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 38.
[2] Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, p. 18.
[3] Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 11.

J'aurais voulu que Dieu veuille, comme moi, que si je mourais ici, ta mort s'ensuivît alors pour nous rassembler. » (*La Saga,* p. 623)

Quant au roman de *Wîs et Râmîn*, certes, le dénouement du roman apparaît plus réaliste : les amants se réunissent et « vieillissent dans un bien-être sans histoire[1] » à l'instar des contes de fées jusqu'au moment où la mort les séparent l'un de l'autre. Mais ce roman ne change sur aucun point le visage de la société traditionnelle et religieuse de l'Iran qui compte depuis toujours sur un destin déjà écrit, sur l'arrivée d'un rédempteur ou d'un héros à l'instar des héros mythiques. En effet, le regard traditionnel de Gorgâni, se focalisant sur un passé mythique, range à jamais le roman de *Wîs et Râmîn,* comme le chef-d'œuvre du poète, parmi les autres chefs-d'œuvre de la littérature classique persane. Mais, l'image des deux arbres entrelacés surgissant des tombes de Tristan et d'Iseut, symbolise la vie végétale et l'éternité de la vie et met accent sur le fait que l'amour des amants continuera de vivre dans la mémoire collective de l'homme occidental.

[1] Henri Massé, *Le Roman de Wîs et Râmîn*, p. 12.

Images et figures

Figure I

Cf. p. 269
Le chevalier passant (Lancelot) sur l'épée-pont.
Paul Du Breuil, *La Chevalerie & l'Orient*, figure 9 (sans pagination).

Figure II-III-IV

Cf. p. 301

Mithra, un jeune homme d'une beauté féminine, habillé à la perse et portant le bonnet phrygien, sacrifie le bovin primordial. Du corps de l'animal, malgré l'opposition des agents d'Ahriman qui sont serpent et scorpion, naquirent les plantes et les animaux bénéfiques à l'homme. (Collection du Musée du Louvre, Paris, France ; photo personnelle).

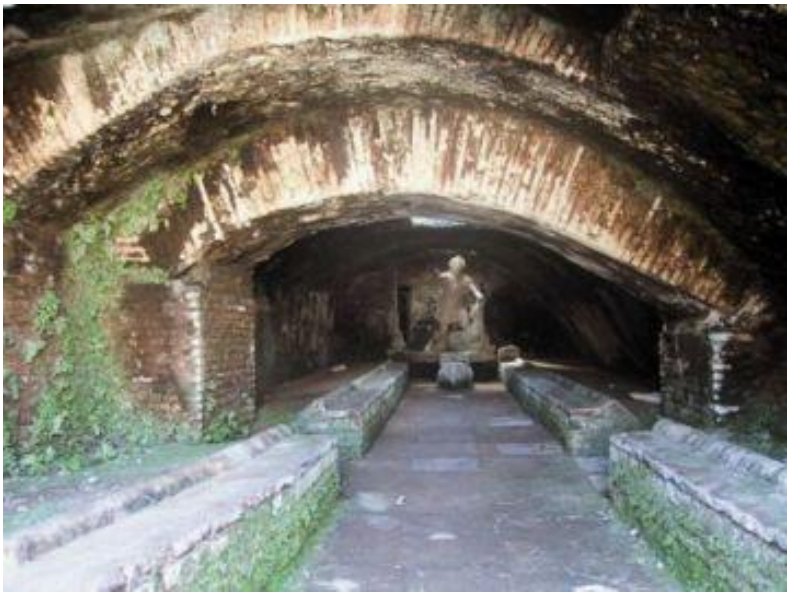
Cf. p. 301

Marianne sur une pièce de franc et Mithridate I, empereur de la dynastie Parthe d'Iran (environ 171-138 av. J.-C.). La mitre des évéques et la tiare papale dont l'origine du mot est persane, seraient aussi la survivance du bonnet phrygien de Mithra. Mohammad Heydari-Malayeri, « Mithra, Marianne, même combat », dans *Historia*, n° 679, juillet 2003, p. 23.

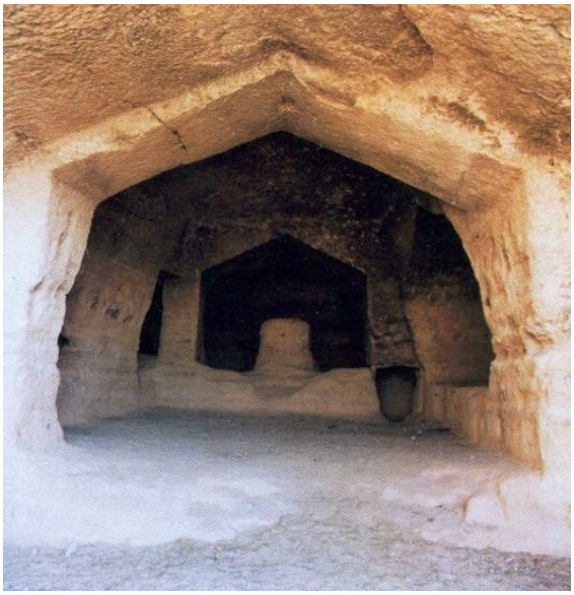
Figure V

Cf. p. 302 et 422
À gauche : Kronos mithriaque (Zervan) de Florence. À droite : Kronos mithriaque à pieds de bouc, tenant le sceptre et le foudre, entre les deux moitiés d'un œuf d'où s'échappent des flammes. Sur sa poitrine le Capricorne, le Taureau et le Bélier, derrière ses épaules, le croissant lunaire. Autour de lui, le Zodiaque, dans les coins, busts des vents.
Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 108-109.

Figure VI



Cf. p. 298
Mithraeum (sanctuaire de Mithra) découvert dans les ruines antiques d'Ostie, Italie. La cella ou la partie réservée à la statue de Mithra était souvent recouverte d'une partie voûtée enduite de peinture bleue et d'étoiles pour représenter la voûte céleste. Les murs souvent très colorés, illustraient de certaines scènes liturgiques.



Cf. p. 298
Les vestiges d'un temple de Mithra de l'époque parthe-arsaside dans le village de Verjouy (situé dans le sud de la ville Maragheh, Azerbaïdjan de l'Iran). Afshin Tavakoli, « Verjoury Mithra temple, the oldest surviving Mithraist temple in Iran », dans *The Circle of Ancient Iranian Studies* n° 2802, le 16 mai 2004, p. 12.

Cf. p. 312
L'architecture particulière (semi-enterrée) de zourkhâneh (maison de la force), construite généralement à côté d'une source d'eau, et la pratique rituelle du sport pahlavâni dans laquelle le pahlavan porte un pantalon particulier, reflètent un souvenir vague du culte de Mithra.

Figure VII-VIII

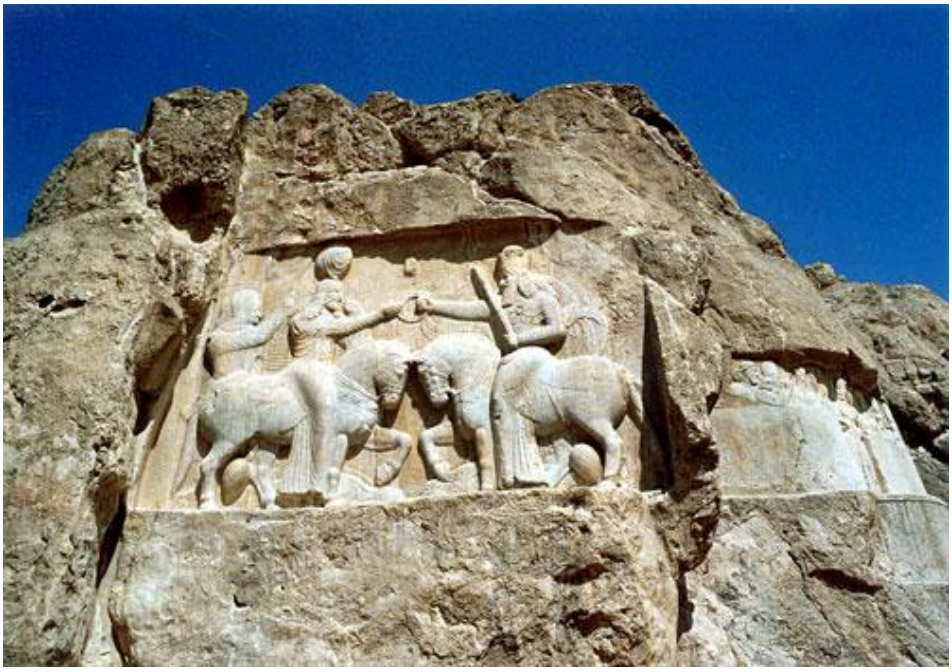
Cf. p. 365
Statuette en bronze de la Déesse-mère (Anâhitâ) au bouquetin, symbole de la fécondité et de la procréation. Luristan, Iran (*Collection M. Foroughi. Cliché Hadi*). Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, figure IV (sans pagination).

Cf. p. 365
Buste de roi sassanide. Bronze. Musée de Louvre. Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, figure XVI (sans pagination).

Cf. p. 366
Bas-relief d'Annubanini, roi des Lullubi. Sculpté sur le rocher (la fin du IIIe millénaire avant Jésus-Christ), à la sortie du village de Sar-é Pol-é Zahab, le bas-relief représente le roi Lullubi, à long barbe carrée, la tête couverte d'un bonnet rond, habillé d'un court vêtement et armé d'un arc et d'une sorte de harpe-luth, et qui pose son pied sur un ennemi étendu à terre. La déesse Ninni par une main lui tend l'anneau du pouvoir royal et par l'autre elle tient le bout d'une corde qui lie deux prisonniers nus et ligotés. Louis Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran ancien*, p.101.

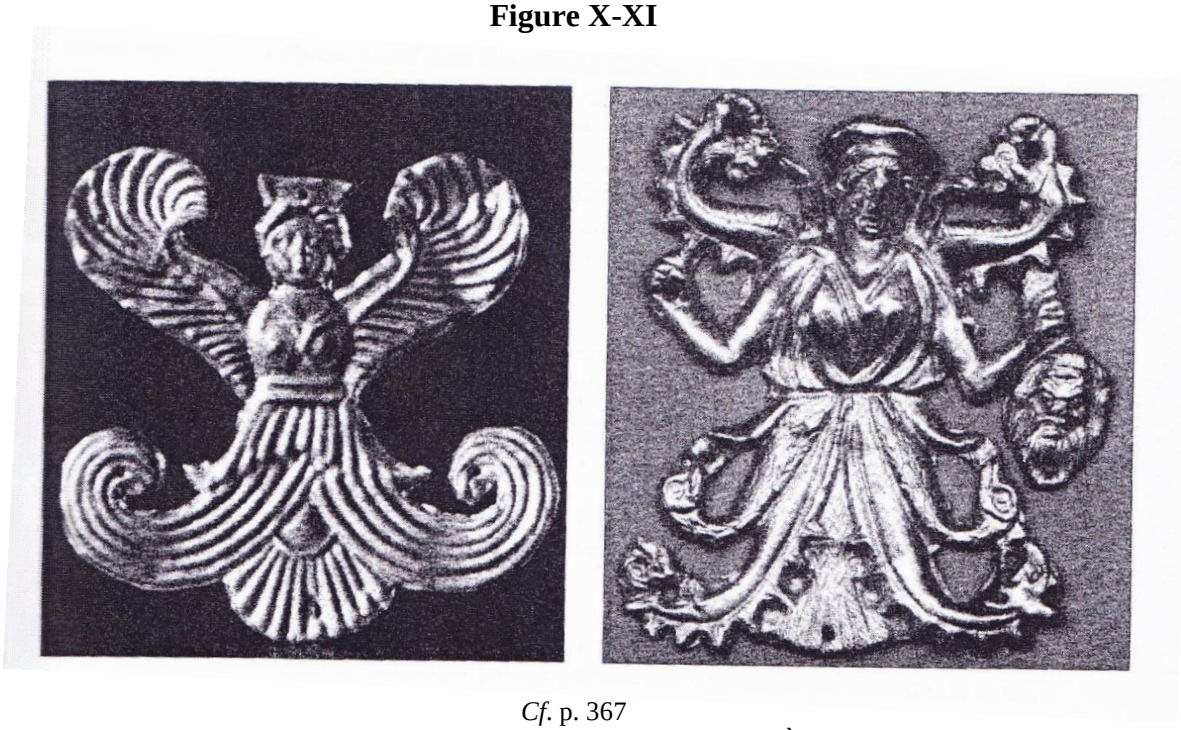
Figure IX

Cf. p. 366
Le bas-relief représente l'investiture du roi sassanide Narseh qui reçoit l'anneau du pouvoir royal de la main de la déesse Anâhitâ. Naqch-é Rostam



Cf. p. 366
Sur le même rocher, le roi sassanide Ardéchir1^{er} (à gauche) reçoit l'anneau du pouvoir royal de la main d'Ahura Mazda. Naqch-é Rostam. Patrick Ringgenberg, *Une Introduction au Livre des Rois* (*Shâhnâmeh*) *de Ferdowsi*, p. 93.

Figure X-XI



Cf. p. 367

À gauche : applique en or représentant une déesse aillé (Russie, Kouban). À droite : la déesse anguipède ailée des Scytho-alains, agrémentée aux épaules de têtes de griffons et tenant une tête humaine tranché (Ukraine, Crimée). Iaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, p. 181.Cette déesse évoque à la fois la créature « mi-femme mi-serpent » à laquelle s'unit Héraklès dans la légende d'origine gréco-scythe et Mélusine de la littérature médiévale.

Cf. p. 368

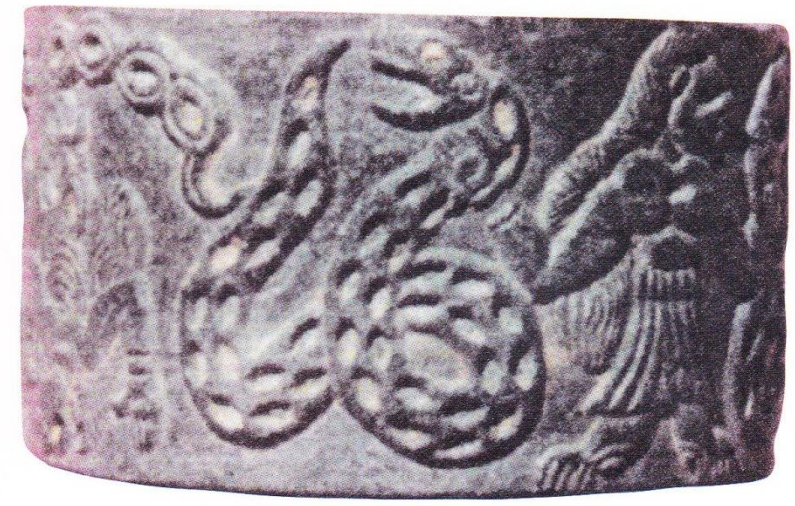
Mélusine. Miniature du *Roman de Mélusine* de Couldrette (1401, ms fr. 383, fol, 30, Paris, BNF).

Le personnage de Mélusine apparaît dans la littérature latine puis vernaculaire du Moyen Âge au XIIe et au début du XIIe siècle. Entre le début du XIIIe siècle et la fin du XIVe, cette femme fée prendra peu à peu de façon préférentielle le nom de Mélusine qui la lie à une grande famille seigneuriale de l'ouest de la France. Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, p. 167.

Figure XII

Cf. p. 420
Homme-scorpion trouvé dans le site archéologique de Jiroft.
Ci-dessus. Plaquette de chlorite probablement destinée à être fixée sur un paneau, scorpion, 27 × 14 cm.
Ci-contre. Homme-scorpion, 28 × 20 cm. Le thème du scorpion domine l'iconographie des vases de Jiroft, ce qui peut s'expliquer par le milieu naturel, subtropical désertique, des environs de Kerman à proximité du désert Lüt.
De petits scorpions remplissent souvent les vides des compositions. Le processus de stylisation de l'animal s'appuie fortement sur son observation. Le scorpion est un arachnide. La tête se confond avec la partie antérieure du corps d'où partent deux appendices.
L'abdomen comprend sept anneaux et la queue six segments, le dernier portant un aiguillon crochu et vemineux. Trop fines pour être traitées séparément, les pattes (quatre de chaque côté) ont été regroupées, formant ce que certains ont pris pour des ailes.
L'aspect de la surface du corps est rendu par des stries, droites ou ondulées ou par des rangées de chevrons. *Archéologia* n° 399, avril 2003, p. 40.

Figure XIII



Cf. p. 427
Petite boîte cylindrique, chlorite, 12,2 × 8,7 cm. Un personnage (Gilgamesh ?), torse nu et pieds griffus sous une jupe plissée serrée à la taille par une ceinture, étrangle de chaque main un serpent, tête retournée et gueule béante. Il porte bracelets et colliers à médaillon.

Cf. p. 427
Sur la même boîte, un homme-lion qui porte bracelets et colliers à médaillon, tient renversés deux hommes-scorpions. *Archéologia* n° 399, avril 2003, p. 38.

Figure XIV

Cf. p. 427
Grandes coupes en chlorite (14,5 × 11,5 cm. Sur le thème dit « du maître des animaux », un personnage hybride mi-homme mi-taureau et un autre mi-homme mi-félin aux pieds griffus (à droite) soulèvent par la queue deux panthères menaçantes. Ils portent bracelets et collier à médaillon de turquoise. La jupe à plis de l'homme-félin était probablement incrustée de pierre de couleur. *Archéologia* n° 399, avril 2003, p. 39.

Figure XV

Cf. p. 427
Vase tronconique à bord éversé (17,5 × 7,5 cm), chlorite (3000 av. J.- C.). Un homme agenouillé (probablement Gilgamesh) retient de part et d'autre de grand bœufs à bosse dans un paysage de montagne et d'eaux ruisselantes représentées par des lignes ondulées. *Archéologia* n° 399, avril 2003, p. 36.

Figure XVI

Cf. p. 427

Chapiteau de l'Apadana (7, 60 m) du palais de Darius 1er. Le palais de Darius se composait de deux ensembles distincts : un palais de type babylonien orné de briques de couleur, et une vaste salle d'audience nommée « Apadana », de tradition iranienne, scandée de trente-six colonnes disposées en six rangées de six. À l'extérieur, une double rangée de six colonnes soutenait chacun des portiques des trois façades nord, est et ouest. Les chapiteaux taillés dans le calcaire gris des montagnes du Zagros sont ornés de protomés de taureaux ou de griffons. Leur profil vigoureux reprend un répertoire iconographique mésopotamien né au IIIe millénaire et exploité par les Assyriens. Bérénice Geoffroy-Schneiter, *Le Guide du Louvre*, Musée du Louvre Éditions, 2005, p. 43.

Figure XVII

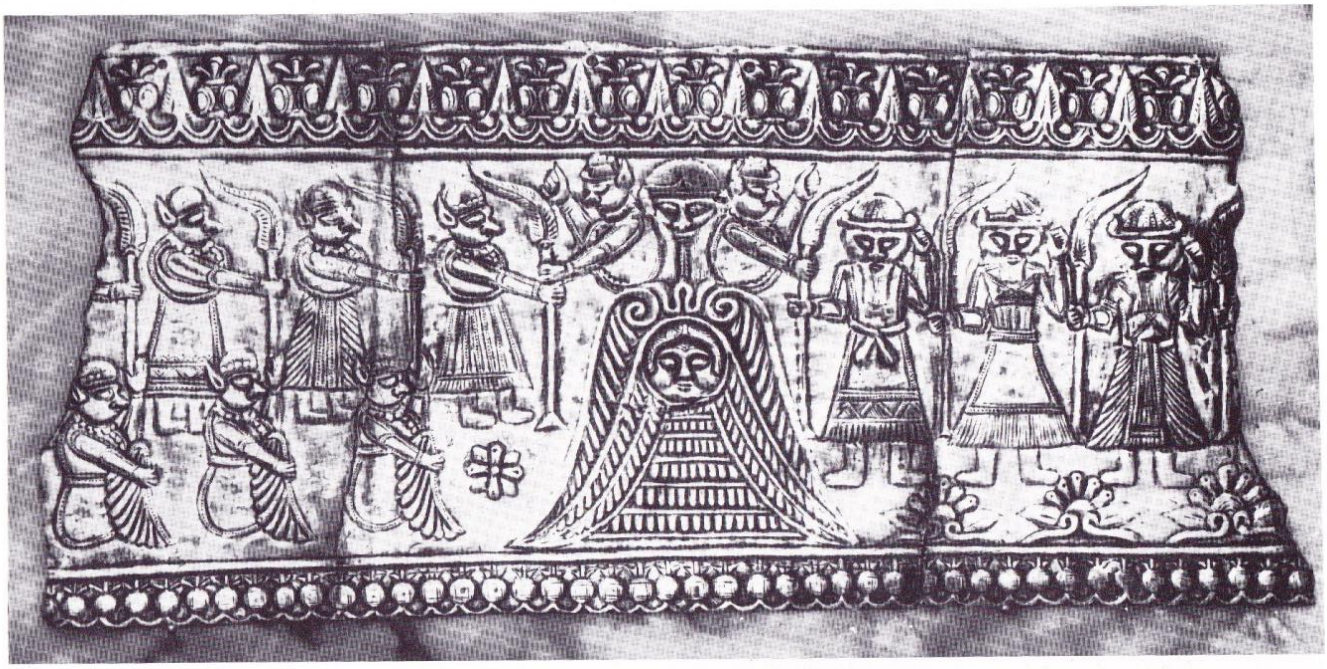
Cf. p. 432

Mithra naquit d'un rocher. Il portait d'une main un poignard et de l'autre une torche. On peut comparer la roche génératrice, qui a enfanté le génie de la lumière, avec la pierre inébranlable, emblème de Jésus-Christ, sur laquelle est bâtie l'Église. On peut aussi rapprocher la grotte où le taureau a succombé à celle où Jésus serait né à Bethléem. Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 205.

Figure XVIII

Cf. p. 432
Statues de Cautès et Cautopatès (dadophores) au Musée de Palerme.
Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 131.

Figure XIX



Cf. p. 456
Zervan le dieu androgyne du Temps infini. Plaque en argent trouvée en Luristan. Musée de Cincinnati. Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*. (Sans pagination).

Index des noms propres

‘
‘Abd al-Rahmân al-Soufi, 439
‘Ayyâri, 2, 98, 294, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 556, 562
‘Ayyûqî, 51, 52, 121, 148
Abaïev, 406
Abraham, 470, 471
Abtîn, 519
Achéménides, 98, 100, 109, 110, 115, 118, 119, 180, 183, 207, 217, 309, 333, 385, 416, 421, 427, 517, 577, 615
Achille, 127, 195, 246, 366, 435, 529, 533
Açvin, 483, 531
Adalbéron, 76
Adam, 145, 259, 274, 314, 321, 322, 389, 424, 470, 471, 480, 578, 591
Aehsaertaeggatae, 484, 532
Afghanistan, 93, 181, 253, 587
Agénor, 541
Agni, 247, 565
Agunda, 551
Ahl-e- Haqq, 440
Ahriman, 28, 114, 116, 119, 126, 132, 164, 174, 179, 180, 184, 185, 187, 198, 256, 267, 294, 295, 297, 301, 315, 316, 352, 368, 369, 371, 379, 398, 399, 400, 402, 411, 413, 418, 424, 425, 438, 441, 444, 449, 456, 466, 469, 473, 480, 518, 537, 538, 543, 618
Ahura Mazda, 28, 106, 108, 113, 116, 118, 119, 128, 164, 174, 179, 180, 184, 185, 186, 189, 197, 206, 209, 256, 262, 294, 295, 296, 297, 315, 322, 357, 368, 398, 399, 400, 402, 411, 416, 418, 424, 425, 438, 439, 440, 441, 444, 456, 457, 465, 466, 471, 473, 510, 514, 516, 517, 518, 520, 523, 538, 565, 577, 589, 590, 598, 599, 600, 605
Aife, 5, 6, 454
Ailill, 195, 253, 372, 548, 568
Aji Dahâk, 14, 186, 213, 256, 270, 409, 519, 542
Akoun, 13, 31, 117, 173, 194, 248, 361, 362, 372, 419, 476, 477, 478, 496, 497
Alaegatae, 484, 488, 501, 504, 531, 532
Alägates, 177
Alains, 9, 10, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 188, 190, 192, 194, 204, 232, 233, 251, 254, 319, 332, 347, 353, 366, 373, 374, 375, 380, 406, 432, 504, 549, 550, 559, 567, 609, 625
Alaugan, 501
Alborz, 279, 577, 582, 589, 592, 593
Aleg, 353, 377
Alexandre, 5, 14, 39, 43, 47, 119, 183, 217, 232, 253, 260, 333, 341, 472, 482
Aliénor, 54, 85, 547
Alp Arsalân, 99
Al-Qa’im, 209
Amairgin, 282
Amazones, 332, 380, 559, 560, 561
Ameša Spenta, 179, 180, 368
Ammien Marcellin, 182, 190, 511, 567
Amou-Daria, 13, 217, 253, 378, 423, 577, 587
Anâhitâ, 116, 117, 118, 156, 185, 186, 187, 189, 203, 206, 217, 286, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 364, 409, 416, 426, 457, 483, 542, 571, 615, 616
Anayrân, 514, 600
Ancien Testament, 28, 260, 313, 496, 508
Angleterre, 1, 54, 56, 67, 85, 279, 317, 469, 545, 572, 621
Annubanini, 366
Anouchirvân, 94, 182, 511, 513, 514, 515, 525, 556
Antar, 147
Antiochus, 118, 183, 186, 511
Apaosa, 453, 454
Aphrodite, 189, 217, 373, 379
Api, 189
Apollon, 124, 189, 197, 250, 252, 500
Âptya, 530
Aquitaine, 54, 153, 467, 547
Arabes, 5, 21, 35, 36, 95, 101, 117, 146, 153, 154, 155, 159, 179, 219, 310, 351, 378, 442, 480, 595
Ârach, 11
Arcadiens, 504
Ardâ Virâz, 64, 65, 462, 620
Ardavân, 219, 220, 443
Ardéchir, 98, 110, 181, 207, 218, 219, 284, 289, 291, 496, 511, 522, 550, 622
Ardjâspa, 542
Arès, 189, 190, 233, 286, 343, 432, 485, 528, 549
Ariane, 230, 541
Ariès, 225
Arménie, 112, 116, 118, 120, 137, 207, 227, 330, 416, 422, 457, 462, 479, 545, 549, 560, 612, 615
Arnésie, 491
Arnold, 17
Arpa, 481, 504, 505
Arran, 207, 545
Arsacides, 13, 90, 98, 109, 181, 183, 185, 207, 513
Arsuetai, 504
Artaban, 495
Artaxerxès, 353
Arthur, 5, 8, 12, 14, 16, 25, 27, 34, 39, 41, 42, 55, 56, 57, 59, 67, 77, 121, 124, 125, 165, 168, 172, 174, 177, 196, 205, 213, 215, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 244, 251, 254, 266, 271, 272, 279, 284, 291, 297, 322, 328, 334, 337, 342, 354, 355, 360, 369, 379, 384, 392, 399, 400, 401, 407, 409, 411, 425, 426, 427, 428, 436, 437, 441, 449, 457, 459, 461, 465, 466, 480, 481, 482, 484, 487, 496, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 513, 516, 518, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 532, 536, 542, 543, 557, 573, 577, 578, 580, 581, 582, 586, 588, 589, 590, 593, 598, 599, 603, 604, 605, 606, 608, 609, 611, 618, 622
Arya, 10, 175, 497, 504
Arzûr, 577
Ask, 27, 411
Âssmân, 608

Athénée, 155, 217
Athènes, 541, 580
Atsaemaez, 551
Attar, 105, 162
Auberon, 354
Audret, 41, 135
Aukhatai, 481, 482, 504
Avesta, 5, 95, 100, 107, 110, 111, 115, 116, 118, 126, 156, 173, 180, 185, 204, 205, 214, 217, 244, 245, 267, 270, 294, 315, 326, 340, 342, 369, 376, 377, 398, 407, 440, 453, 465, 473, 482, 502, 504, 516, 519, 520, 522, 530, 553, 577, 599, 608, 611
Avicenne, 97, 355
Äxsärtägkates, 177
A*yâdgâr-i Zarêrân*, 217
Aymeri, 15, 493
Âzar, 207, 448, 449
Âzardjachn, 605, 607
Azerbaïdjan, 108, 112, 138, 207, 208, 384, 545, 599
Azîn, 93, 133, 278
Azîz, 467
Azîza, 467

B

Bâbâ Tâher, 440
Babylone, 52, 100, 150, 179, 185, 226, 296, 307, 339, 405, 409, 416, 420, 422, 424, 578, 579, 580, 582, 599
Bagdad, 52, 100, 102, 513, 580
Bagh-Nask, 328
Bahâr, 11, 93, 128
Bahram-Gour, 342
Bala, 531, 540
Baldr, 12
Balor, 521
Balsaeg, 435, 553, 555
Balthazar, 359
Barastyr, 254, 268, 337
Barberousse, 342
Barrès, 17
Barteau, 56, 67, 257, 274, 278, 317, 386, 490, 499, 502, 503, 508, 525, 582, 584
Barthes, 123
Bartholomeus, 524
Batraz, 10, 12, 159, 229, 232, 233, 270, 271, 276, 280, 286, 287, 353, 457, 485, 486, 487, 488, 490, 492, 506, 526, 528, 623
Baumgartner, 12, 21, 27, 37, 40, 50, 61, 66, 70, 79, 80, 228, 229, 233, 238, 302, 506
Bédier, 19, 50, 59
Beduha, 187, 188, 222, 242, 257
Beh-Gouy, 93, 136, 138
Behrouz, 92, 100
Beikbaghban, 18, 95, 147, 253, 333
Bel Joëor, 11, 128
Belqis, 97
Belteine, 201
Benveniste, 96, 184, 456
Berne, 1, 31, 50, 58, 72, 75, 127, 129, 165, 188, 390, 434, 446, 528, 554, 592, 594, 601
Béroul, 1, 11, 16, 17, 21, 23, 31, 40, 41, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 87, 121, 124, 126, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 144, 162, 165, 168, 182, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 222, 224, 225, 226, 234, 235, 236, 239, 241, 243, 250, 251, 252, 255, 257, 258, 259, 272, 274, 278, 279, 282, 283, 285, 305, 306, 317, 320, 323, 324, 325, 334, 336, 337, 338, 368, 369, 370, 371, 372, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 394, 407, 434, 436, 445, 446, 449, 451, 452, 453, 454, 473, 479, 480, 488, 489, 490, 494, 495, 496, 499, 502, 506, 508, 525, 527, 528, 533, 534, 535, 536, 539, 554, 556, 557, 569, 570, 573, 574, 578, 584, 585, 600, 601, 602, 603, 612, 619, 621, 625, 626
Berthelot, 17, 40, 58, 68, 211, 250, 255, 257, 259, 279, 317, 320, 338, 490
Bîjen, 90, 98, 99, 110, 132, 159, 218, 219, 222, 289, 330, 331, 339, 340, 354, 548
Bîrouni, 563
Blanchefleur, 40, 51, 150, 226, 227, 307, 467, 469, 602
Bloch, 79, 210, 211, 212, 292, 293, 303, 305, 306, 499
Blocksberg, 605
Blois, 43, 306
Boand, 450, 500, 617
Bodb, 425, 434, 484, 485, 500, 614
Bodel, 221
Bodzo, 551
Bongard-Levin, 64, 65, 374, 395, 589, 615
Boratae, 484
Boriates, 177
Bórr, 542
Bottéro, 366, 385, 401, 422, 424, 425, 426, 427, 428
Bouddhisme, 115
Boudicca, 560
Boyce, 13, 97, 157, 158, 423
Boyer, 10, 32, 170
Brandan, 44
Brangien, 2, 41, 42, 120, 129, 131, 132, 133, 255, 324, 370, 390, 412, 413, 414, 434, 470, 474, 507, 558, 569
Brannenburg, 491
Bréri, 50, 68, 625, 626
Bretagne, 2, 5, 12, 21, 37, 42, 55, 68, 69, 71, 73, 121, 124, 192, 196, 198, 216, 220, 221, 231, 232, 233, 237, 245, 248, 249, 250, 271, 279, 335, 358, 392, 409, 459, 502, 567, 617, 620, 625, 626
Brhaspati, 483
Briffault, 393, 543
Briffaut, 280
Brigit, 197, 364, 365, 367, 500, 505, 617
Brunel, 4, 25, 28, 29, 30, 228, 344

Bundahišn, 32, 106, 164, 173, 260, 368, 369, 399, 402, 410, 423, 441, 466, 513, 514, 520, 577, 598, 600
Burchard, 371
Buschinger, 17, 31, 32, 37, 61, 66, 72, 73
Byzantins, 99

C

Caier, 532
Caillois, 348
Caiozzo, 302, 350, 415, 420, 439, 461, 604
Câršaspâ, 180, 181, 255, 519, 528, 531, 611
Carduel, 57, 234
Caspienne, 13, 91, 101, 176, 181, 182, 377, 378, 379, 406, 407, 426, 561, 581
Cath Maighe Tuireadh, 193, 195, 464, 501, 505
Cathbad, 199, 282, 402, 430
Caucase, 9, 10, 14, 18, 159, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 190, 192, 233, 248, 251, 260, 284, 290, 332, 372, 374, 375, 380, 400, 425, 457, 458, 480, 549, 550, 551, 564, 585, 608, 625
Cautès, 428, 432, 604
Cautopatès, 428, 432, 604
César, 191, 193, 197, 198, 203, 209, 232, 429, 435, 436, 502
Châh-Nâmeh, 5, 6, 10, 11, 15, 32, 87, 88, 89, 90, 93, 96, 98, 124, 125, 126, 132, 141, 163, 182, 186, 214, 216, 217, 218, 220, 222, 243, 245, 255, 270, 279, 289, 315, 327, 330, 339, 341, 342, 345, 354, 360, 377, 378, 380, 381, 398, 407, 413, 418, 428, 441, 442, 446,451, 454, 461, 480, 481, 487, 493, 494, 499, 500, 501, 511, 512, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 525, 526, 529, 530, 548, 550, 551, 553, 557, 558, 562, 565, 572, 582, 593, 606, 608, 611, 612, 622, 623
Chahrbânou, 580
Chahrivar, 607
Chahrou, 91, 92, 109, 112, 116, 137, 221, 261, 329, 330, 379, 405, 448, 449, 468, 509, 545, 580
Chahryâr, 145, 580
Châpour, 64, 155, 220, 227, 253, 511
Charachidzé, 175, 176, 177, 504, 551, 564
Charlemagne, 45, 51, 55, 77, 210, 220, 232, 305, 342, 354, 436, 451, 477, 497
Chelhod, 35, 36, 117, 159, 351
Chênerie, 37, 128, 244, 248, 266, 269, 272, 273, 333, 334, 336, 337, 338, 344, 620, 621
Chîrîn, 18, 88, 121, 222, 330
Chosroês, 88, 222, 342
Christensen, 8, 14, 16, 25, 27, 121, 124, 125, 168, 172, 174, 177, 205, 218, 219, 220, 222, 271, 272, 284, 291, 297, 322, 328, 354, 355, 360, 369, 379, 384, 399, 400, 401, 407, 409, 411, 425, 426, 427, 428, 441, 449, 457, 459, 461, 465, 466, 481, 482, 496, 501, 504, 505, 511, 513, 516, 518, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 542, 543, 556, 577, 578, 580, 581, 582, 586, 588, 589, 590, 593, 598, 599, 603, 604, 605, 606, 608, 609, 611, 618, 622
Christianisme, 113, 356, 357, 361, 366
Claudel, 17
Cligès, 39, 48, 57, 325, 388, 450, 553
Clothru, 459
Cocagne, 341, 595
Cocteau, 17
Coibche, 546
Colossiens, 322
Compert ConCulaind, 460
Conaire Môr, 459
Conall Cernach, 195
Conchobar, 195, 196, 199, 397, 460, 487, 548
Conla, 6
Conn, 552, 570
Connaught, 195
Cooley, 6, 7, 11, 195, 270, 286, 372, 373, 381, 393, 394, 398, 401, 402, 409, 430, 431, 487, 511, 512, 546, 548, 549, 553, 559, 560, 657, 659
Coran, 103, 115, 253, 259, 260, 313, 339
Corinthiens, 314, 322
Cormac, 49, 239, 243, 353, 354, 413, 567
Cornouailles, 19, 35, 40, 41, 42, 49, 54, 55, 56, 60, 67, 72, 78, 79, 81, 120, 124, 127, 133, 216, 229, 233, 238, 250, 266, 279, 285, 383, 470, 480, 494, 495, 506, 527, 528, 533, 540, 545, 570, 573, 583, 621, 623
Coryneus, 591
Crépin, 32
Crète, 541
Ctésias, 353, 505
Cuchulainn, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 135, 159, 166, 167, 177, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 265, 268, 286, 287, 343, 367, 372, 393, 394, 396, 397, 398, 401, 402, 403, 408, 409, 430, 431, 434, 437, 442, 454, 459, 460, 487, 511, 519, 521, 526, 527, 528, 531, 548, 552, 553, 559, 623
Culann, 401
Cumont, 113, 179, 185, 186, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 310, 341, 399, 400, 413, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 428, 432, 441, 443, 444, 452, 516, 517, 549
Cunégonde, 314, 569
Curtius Rufus, 495
Cyclopes, 551
Cyrus, 13, 14, 115, 182, 260, 291, 421, 460, 526

D

Daênâ, 157, 268, 269, 483
Dagda, 197, 239, 337, 343, 442, 450, 483, 484, 500, 504, 505, 528, 614
Dâitî, 423, 577
Dali, 17
Damavand, 271, 279, 389, 426, 480, 580, 582
Dana, 195, 202, 399, 464, 483, 615, 617
Dânann, 172, 195, 196, 197, 399, 483, 484, 500, 501, 502, 521, 562
Dante, 64
Danube, 118, 191, 217, 296, 375, 380
Darius, 10, 13, 48, 115, 182, 186, 219, 406, 407, 482, 510, 512, 562, 565, 578, 609
Dâtastân i Dênîk, 181
Day, 514, 600

Dédéyan, 21
Deirdre, 238, 430
Delcourt, 22, 37, 39, 49, 50, 55, 58, 59, 60, 67, 69, 70, 72, 231, 232, 244, 317
Demaules, 32, 204
Déméter, 363
Deniel, 6, 286, 381, 398, 430, 431, 546, 553, 560
Dênkart, 262, 267, 418, 441, 466, 531, 581, 590, 599, 611
Denoalain, 255, 258, 278, 287, 534
Derakhshani, 172, 670
Dergdamsa, 199
Deutéronome, 359, 496, 547
Diancecht, 197, 398, 399, 501, 505
Diarmaid, 22, 49, 215, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 413, 548
Didon, 47
Diodore de Sicile, 197, 363, 431
Dion Chrysostome, 563
Dionysos, 460, 552
dîv, 335, 360, 378, 413, 577, 589
Dîvân, 95, 97
Djahân Afrouz, 128, 277, 308, 424, 480, 622
Djahica, 322
Djamchîd, 8, 32, 270, 327, 330, 342, 354, 384, 461, 480, 497, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 529, 531, 542, 572, 582, 589, 593, 598, 609
Djâm-é Djam, 8, 327, 354
Djanaka, 247, 521
Drafch-é Kâvyâni, 480, 584
Draupadî, 463, 474
Du Breuil, 114, 116, 269, 295, 303, 305, 307, 340, 562, 563, 618
Duby, 54, 76, 77, 78, 82, 85, 87, 141, 143, 144, 145, 146, 152, 170, 171, 210, 212, 215, 236, 288, 292, 293, 302, 303, 304, 305, 306, 312, 313, 314, 320, 321, 322, 323, 325, 333, 334, 352, 467, 547, 569
Dumézil, 5, 7, 9, 10, 14, 15, 27, 29, 36, 54, 64, 82, 83, 107, 111, 113, 171, 172, 173, 175, 177, 179, 180, 187, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 223, 230, 231, 233, 235, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 254, 255, 257, 265, 268, 270, 271, 275, 276, 279, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 330, 338, 339, 342, 343, 344, 347, 352, 353, 367, 377, 380, 381, 384, 396, 397, 398, 403, 413, 422, 435, 436, 441, 445, 451, 454, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 473, 477, 479, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 492, 493, 494, 497, 500, 501, 504, 506, 519, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 542, 548, 549, 550, 551, 555, 562, 565, 582, 591, 593, 594, 597, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 617, 625
Durand, 25, 26, 29

E

Écosse, 49, 124, 245, 268
Edda, 577
Éden, 322, 587, 591
Edimbourg, 49
Eilhart von Oberg, 1, 31, 40, 41, 42, 50, 60, 65, 66, 73, 225, 235, 241, 283, 446
Elam, 426
Elcmar, 198, 450, 500
Elda, 461
Eliade, 24, 26, 27, 28, 31, 35, 38, 39, 117, 162, 172, 178, 179, 184, 186, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 275, 276, 277, 278, 294, 299, 312, 313, 320, 323, 340, 343, 348, 349, 362, 363, 373, 374, 438, 455, 456, 473, 474, 477, 479, 487, 543, 571, 576, 577, 578, 579, 580, 582, 584, 587, 596, 597, 608, 609, 612, 626
Élysée, 523, 588, 589
Embla, 27, 411
Énaréen, 373
Énée, 47, 232
Enkidou, 385, 424, 426, 427
Eochar, 181, 232, 251, 504
Erânevêdj, 174
Esagila, 599
Esfahâni, 52
Esfandyâr, 6, 94, 398, 435, 526, 533
Eskandar-Nâmeh, 253, 333
Etéocle, 47
Eterscèl Môr, 459
Euphrate, 226, 296, 587, 588
Ève, 142, 143, 144, 145, 314, 321, 322, 367, 470, 471
Exode, 85, 359, 578
Eznik, 456, 465

F

Fabre d'Olivet, 563, 565
Fahd, 262, 356, 360
Fand, 166, 167, 396, 397
far, 341, 424, 443, 447, 480
Fârâbi, 97, 415
Faral, 13, 45, 620
Farânak, 519
Farnbagh, 64, 564
Farsaid, 524
Fedelm, 372, 381, 552
Fenius, 524
Ferdiad, 6, 7, 398, 526, 548
Ferdowsi, 5, 6, 7, 11, 15, 32, 87, 96, 97, 98, 99, 105, 106, 115, 116, 124, 130, 141, 163, 178, 182, 214, 216, 217, 219, 243, 279, 280, 315, 327, 330, 333, 341, 342, 372, 380, 418, 428, 441, 442, 446, 454, 493, 494, 499, 511, 512, 513, 515, 518, 519, 520, 521, 525, 526, 529, 557, 558, 566, 572, 593, 606, 611, 622, 623
Fergus, 195, 282, 386
Feridoun, 15, 119, 126, 186, 271, 272, 279, 377, 398, 402, 428, 441, 480, 493, 511, 517, 519, 526, 529, 530, 531, 542, 553
Fiacha Fer Mara, 459, 526
Fimbulvetr, 172
Find-Emain, 459
Fir Bolg, 196, 426, 500, 505

Floire, 51, 52, 150, 226, 227, 307, 467, 469, 575, 602
Fouque Nerra, 85, 569
Fourquin, 76, 80, 85, 224, 582
France, 1, 4, 6, 8, 10, 13, 19, 21, 31, 43, 45, 54, 55, 58, 70, 71, 72, 75, 79, 85, 101, 153, 167, 175, 176, 179, 191, 192, 197, 201, 203, 204, 216, 220, 221, 227, 232, 250, 292, 317, 321, 348, 369, 384, 393, 469, 546, 547, 577, 585, 602, 605, 620
Frappier, 48, 151, 160, 161, 254, 331, 332, 333, 345
Frazer, 459
Freud, 543
Freyja, 461
Freyr, 461, 483
Frocin, 41, 56, 120, 124, 136, 137, 213, 214, 224, 234, 251, 252, 264, 301, 349, 449, 451, 452, 453, 455, 508, 528, 569

G

Gaëls, 195, 196, 497
Gallais, 17, 19, 20, 21, 37, 39, 49, 50, 52, 94, 101, 103, 123, 132, 135, 136, 150, 152, 159, 165, 167, 168, 220, 227, 228, 235, 237, 238, 239, 354, 391, 392, 412, 413, 414, 470, 544, 545, 622
Galles, 35, 37, 55, 57, 124, 192, 209, 216, 232, 245, 250, 431, 451, 452
Gandarep, 611
Gandarwa, 611
Garchâsp, 180, 181, 255
Gargan, 396
Gaston Paris, 19, 20, 37, 151
Gâthâ, 5, 18, 116, 180, 357, 439, 440, 513
Gaule, 13, 175, 191, 192, 194, 198, 205, 210, 358, 395, 403, 429, 432, 433, 613
Gautier, 302, 303
Gauvain, 42, 128, 196, 235, 237, 269, 279, 313, 337, 506
Gayômard, 26, 100, 127, 174, 205, 322, 399, 400, 411, 423, 441, 457, 466, 514, 577, 580, 600
Gé, 189
Geary, 546, 547
Geis, 49, 200, 239, 241, 244, 247, 459, 548
Genèse, 1, 17, 19, 20, 21, 37, 39, 49, 50, 52, 94, 101, 103, 123, 132, 135, 136, 150, 152, 159, 165, 168, 220, 227, 228, 235, 237, 238, 239, 313, 321, 322, 377, 392, 412, 413, 414, 425, 456, 470, 471, 472, 496, 547, 587
Germains, 173, 189, 191, 319, 459, 460, 611, 613
Germanie, 171, 192, 194, 416, 502
ghazal, 18, 97, 585
Ghazali, 97
Ghirshman, 13, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 173, 174, 182, 183, 186, 207, 290, 291, 384, 385, 426, 456, 462, 463, 616
Gilgamesh, 332, 366, 385, 401, 402, 420, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 460, 518, 526, 588, 639
Giraud de Cambrie, 445
Girflet, 12, 337
Glossaire de Cormac, 615
Gôchtâsp, 6, 99, 217, 218
Gôchurvan, 399
Godoïne, 278, 283, 324, 534
Gody, 610, 611
Goibniu, 501
Goitosyros, 189
Gôkart, 106, 423
Gol, 2, 93, 105, 121, 138, 139, 277, 317, 318, 319, 335, 469, 538, 539, 601
Golchâh, 51, 116, 121, 148, 149, 150, 151, 221, 222, 467
Golgotha, 578
Golnâr, 98, 218, 219
Golther, 50, 52
Gordâfarid, 380, 558, 559
Gorgâni, 1, 2, 4, 9, 12, 13, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 32, 35, 52, 87, 88, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 148, 149, 151, 157, 158, 163, 166, 167, 180, 181, 184, 186, 206, 208, 209, 216, 219, 220, 221, 227, 235, 242, 244, 246, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 277, 278, 281, 282, 284, 289, 290, 295, 310, 315, 316, 318, 320, 321, 327, 328, 329, 330, 333, 335, 336, 340, 341, 342, 349, 378, 380, 382, 406, 407, 408, 414, 423, 425, 435, 438, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 454, 455, 468, 469, 470, 471, 473, 480, 499, 509, 511, 512, 514, 515, 522, 523, 535, 539, 544, 545, 553, 554, 558, 566, 572, 573, 580, 584, 586, 595, 598, 600, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 626, 627
Gorre, 331, 544
Goths, 524, 563, 612
Gottfried de Strasbourg, 1, 32, 67, 69, 81, 85, 139, 144, 242, 283, 285, 306, 308, 387, 392, 396, 408, 536, 554, 566, 568, 591, 616, 620
Goussân, 12, 24, 89, 128, 137, 157, 158, 422, 554, 620
Gouvernal, 2, 40, 60, 63, 81, 133, 134, 201, 211, 272, 279, 282, 287, 317, 334, 337, 394, 488, 554, 555
Graal, 8, 44, 46, 48, 266, 269, 303, 340, 354, 484, 503, 548, 552, 583
Grainne, 22, 49, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 413, 548
Grantovskij, 64, 65, 374, 395, 589, 615
Grèce, 9, 152, 179, 192, 246, 374, 409, 473, 524, 599
Greidiawl, 532
Gris de Macha, 11, 519
Grisward, 10, 12, 15, 377, 378, 494
Grousset, 95, 178, 183, 262, 263
Guenièvre, 55, 59, 62, 132, 244, 269, 331, 544
Guihon, 587, 588
Guilan Châh, 497
Gundafarr, 407
Guyonvarc'h, 6, 7, 8, 11, 108, 125, 167, 171, 172, 181, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199,

200, 201, 202, 204, 210, 212, 214, 215, 244, 300, 337, 354, 357, 358, 361, 362, 365, 367, 373, 381, 383, 384, 386, 387, 388, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 407, 409, 425, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 442, 445, 451, 454, 459, 460, 462, 464, 473, 483, 484, 487, 497, 500, 501, 503, 504, 505, 512, 513, 521, 524, 525, 528, 530, 532, 546, 547, 548, 549, 560, 561, 562, 567, 568, 572, 590, 591, 606, 607, 614, 617
Gwynn, 531, 532
Gwythyr, 532

H

Hadès, 267, 541
Hadôkht, 157
Haemyts, 347, 486, 553
Hafez, 18, 95, 585
Haftânbôkht, 550
Hákon, 72
Halloween, 437
Hálogaland, 542
Hamadan, 93, 97, 100, 174
Hamadâni, 581
Hamilcar, 491
Haoma, 115, 310
Haraberezaïti, 426, 577
Haurot, 612
Hedayat, 32, 90, 103, 114, 117, 311, 469, 595
Hegel, 618
Hélène, 140, 218
Helgo, 460
Hélios, 189, 298
Héra, 363, 458, 471
Héraklès, 189, 195, 368, 416, 460, 526, 528, 531
Hercule, 98, 197, 232, 416, 550
Hérodote, 9, 10, 174, 175, 177, 180, 183, 184, 189, 190, 217, 286, 332, 353, 372, 373, 376, 379, 380, 382, 395, 405, 406, 432, 445, 462, 481, 484, 486, 493, 549, 556, 562, 564, 576, 594, 609, 615, 625
Hestia, 189, 562
Himingsbjörg, 578
Hoepffner, 72
Houchang, 100, 321, 342, 458, 481, 512, 580, 581, 585, 606, 608, 609, 618
Hrólfr Kraki, 460
Hubert, 491
Huchet, 61, 106, 143, 144, 151, 153, 156, 326
Humâyâ, 542
Hunangsdogg, 612
Huns, 175, 181, 542, 549
Huon, 354
Husdent, 41, 42, 224, 239, 270, 282, 407, 554, 584
Hydre, 550
Hystaspe, 115, 186, 217, 439, 442

I

Ibn Hazm, 152, 153, 154, 160
Ibn Khaldûn, 360
Ibn-al-Athir, 375
Imago Mundi, 610
Imbolc, 365, 606, 607, 617
Inde, 8, 14, 64, 65, 170, 172, 174, 179, 180, 188, 192, 199, 214, 245, 246, 247, 248, 250, 268, 275, 284, 353, 374, 395, 464, 467, 483, 494, 530, 551, 589, 595, 613, 615
Indra, 3, 126, 180, 213, 244, 271, 275, 402, 433, 483, 528, 529, 530, 531, 534, 540, 551
Iran, 1, 2, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 18, 19, 27, 28, 35, 51, 64, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 132, 151, 154, 155, 156, 157, 164, 168, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 194, 199, 200, 204, 207, 208, 209, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 227, 245, 248, 255, 256, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 279, 281, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 299, 301, 307, 309, 310, 311, 316, 327, 328, 330, 332, 342, 347, 350, 353, 354, 372, 373, 376, 377, 378, 379, 383, 384, 385, 395, 398, 402, 406, 407, 409, 413, 416, 418, 420, 422, 425, 426, 428, 439, 440, 443, 444, 445, 446, 456, 457, 462, 463, 464, 465, 467, 471, 473, 480, 494, 495, 496, 498, 501, 510, 511, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 522, 524, 525, 538, 542, 543, 550, 552, 555, 556, 561, 563, 564, 574, 576, 577, 578, 582, 589, 599, 605, 608, 610, 611, 613, 615, 616, 622, 627
Irlande, 5, 7, 40, 41, 44, 65, 81, 120, 124, 131, 133, 134, 170, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 204, 205, 210, 212, 220, 231, 232, 239, 243, 245, 250, 264, 266, 272, 283, 284, 287, 329, 353, 363, 365, 372, 381, 382, 383, 388, 391, 392, 397, 402, 403, 414, 425, 430, 432, 433, 435, 436, 437, 445, 446, 450, 459, 462, 464, 480, 483, 489, 490, 497, 500, 503, 504, 505, 513, 524, 525, 527, 535, 545, 546, 554, 561, 567, 590, 609, 613, 614, 617, 623
Iron, 175, 194
Iseut, 1, 2, 3, 4, 9, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 27, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 85, 88, 94, 101, 103, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 144, 145, 150, 151, 152, 159, 160, 162, 163, 165, 168, 188, 190, 196, 203, 205, 213, 215, 216, 220, 221, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 264, 266, 269, 272, 274, 278, 282, 284, 285, 287, 301, 302, 305, 306, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 329, 331, 334, 335, 337, 338, 339, 347, 368, 369, 370, 372, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 396, 397, 412, 413, 414, 434, 446, 449, 451, 453, 454, 455, 469, 470, 473, 478, 489, 490, 494, 495, 496, 499, 502, 503, 506, 507,

508, 525, 527, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 541, 545, 554, 555, 558, 566, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 578, 582, 583, 584, 586, 592, 594, 601, 603, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 624, 625, 627
Ishtar, 296, 364, 401, 416, 426, 599
Isis, 298, 363
Islam, 13, 43, 89, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 143, 147, 148, 151, 155, 157, 159, 173, 174, 182, 183, 186, 206, 207, 209, 248, 261, 262, 290, 291, 321, 327, 329, 356, 360, 385, 426, 440, 456, 463

J

Jacob, 97
Jama, 461
Jami, 461, 466
Janus, 603, 604
Jason, 47, 274, 382, 538
Jâtaka, 575
Jeoffroy, 12
Jérôme, 294, 314, 336
Jésus-Christ, 9, 10, 13, 90, 115, 172, 173, 178, 181, 186, 191, 203, 207, 217, 250, 252, 297, 301, 342, 343, 353, 356, 365, 366, 374, 375, 380, 417, 420, 436, 456, 533, 559, 577, 604
Job, 417
Jonin, 20, 21, 31, 66, 234, 507, 508
Joseph, 19, 35, 36, 50, 59, 97, 117, 159, 339, 351, 547
Jubainville, 20
Jupiter, 36, 175, 186, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 202, 205, 206, 208, 289, 295, 297, 343, 344, 347, 416, 421, 441, 443, 444, 447, 468, 614

K

Kaaba, 578
Kaherdin, 42, 133, 138, 230, 240, 370, 392, 412, 413, 537, 539, 603
Kang-Dêz, 340, 341
Kappler, 88, 95, 128, 164, 180, 333, 342, 355, 410, 423, 467, 468, 469, 471, 514, 598, 621
Kârnâmak i Artaxšêr i Pâpakân, 181, 219, 443
Kasbek, 585
Katâyoun, 99, 217, 218
Katiaroi, 481, 482
Kâtibi, 105
Kâveh, 480, 501, 523, 525
Kavi Usadan, 502
Keledyr, 532
Kerm, 550
Kesra, 514
Key Khosrow, 340, 342, 511
Khaleghi Motlagh, 87, 98, 99, 110, 218, 219, 330, 331, 612
Khanîras, 513
Khârezm, 207, 378, 425, 609
Khayyam, 96, 162, 262
Khodâynâmeh, 622
Khorassan, 93, 97, 100, 103, 207, 208, 209, 395
Khosrow, 18, 32, 88, 97, 121, 222, 284, 330, 333, 340, 342, 354, 360, 378, 413, 494, 511, 513, 514, 515, 525, 553, 556, 622
Khvachîzag, 465
Khvarnah, 3, 341, 424, 511, 516, 517, 519, 531
Khvêdôdas, 3, 458, 466, 467, 468, 469, 470, 471
Koban, 550
Kolaxaïs, 481, 493
Kouznetsov, 10, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 190, 192, 233, 251, 332, 374, 375, 380, 549, 550, 625
Krappe, 424, 472
Krim, 612
Kronos, 294, 302, 588
Kullwch et Olwen, 532
Kundera, 23, 619
Kurdalaegon, 501, 533

L

Lacroix, 31, 57, 58, 73, 255, 256, 269, 282, 284, 489, 490, 583
Lamfhada, 521
Lancelot, 39, 48, 59, 62, 136, 151, 161, 165, 269, 279, 281, 313, 331, 351, 544
Laurin, 450
Lavinia, 47
Laylâ, 147, 148
Lazard, 6, 18, 89, 90, 98, 100, 380, 454, 566
Le Goff, 28, 54, 74, 143, 165, 285, 292, 293, 302, 303, 321, 336, 445, 471, 472, 476, 496, 579, 609
Le Roux, 6, 8, 108, 171, 172, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 210, 212, 214, 215, 233, 244, 287, 332, 337, 365, 367, 374, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 399, 403, 407, 409, 425, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 445, 454, 459, 460, 462, 464, 484, 497, 500, 501, 503, 504, 505, 513, 521, 524, 525, 528, 530, 532, 547, 560, 561, 562, 567, 568, 570, 590, 591, 606, 607, 614, 617
Lebedynsky, 9, 10, 174, 176, 178, 181, 182, 183, 233, 251, 332, 366, 368, 373, 374, 375, 376, 377, 380, 381, 406, 407, 548, 549, 550, 556, 559, 561, 562, 564, 567, 576, 625
Lebor Gabála Erenn, 196
Lejeune, 54
Levi, 19
Leyli, 147, 161, 164
Libuše, 559
Ligures, 191, 504
Livre de Leinster, 202, 204
Logriens, 544
Loki, 12, 14
Lot, 470, 471
Lothian, 49
Lugaid, 11, 287, 459
Lugaid Reo nDerg, 459
Lugdunum, 433, 521
Lughnasadh, 433, 438, 607
Luginbühl, 177, 198, 268, 282, 287, 367, 402, 434, 460, 519, 521, 553
Lullubi, 366

M

Machyak, 27, 205, 322, 400, 411, 457, 458, 466
Machyânak, 27, 205, 322, 400, 411, 457, 458, 466
Mâdhîqân i hazâr dâdhastân, 328
Madjnoun, 147, 161, 164, 165, 166, 167
Mag Meld, 524
Magosia, 614, 617
Mâh, 90, 91, 92, 93, 112, 456
Mahâbhârata, 193, 214, 245, 246, 463, 474, 529, 562, 608
Majnûn, 18, 147, 148, 165
Manannan, 167, 353, 354, 396, 397, 570
Mandchourie, 375
Manîjeh, 90, 98, 99, 110, 130, 132, 218, 219, 222, 330, 331, 548
Manikân, 90, 124
Marc, 1, 20, 38, 39, 40, 41, 42, 54, 55, 56, 57, 63, 70, 77, 79, 81, 85, 86, 87, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 142, 182, 188, 210, 211, 212, 213, 215, 222, 224, 225, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 242, 243, 250, 251, 252, 253,272, 274, 278, 280, 283, 285, 287, 288, 292, 293, 303, 305, 306, 307, 308, 316, 317, 320, 324, 325, 330, 337, 370, 381, 382, 383, 387, 403, 414, 434, 445, 451, 453, 454, 460, 470, 479, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 496, 497, 499, 506, 507, 508, 509, 510, 525, 527, 534, 535, 536, 539, 541, 545, 554, 558, 568, 569, 570, 573, 582, 584, 586, 603, 624
Marchello-Nizia, 32
Marie, 1, 31, 37, 58, 70, 71, 72, 75, 87, 128, 144, 203, 204, 216, 227, 244, 248, 266, 269, 272, 273, 317, 321, 322, 333, 334, 336, 337, 338, 344, 367, 393, 418, 566, 602, 617, 620, 621
Markale, 25, 39, 117, 191, 199, 200, 203, 204, 224, 237, 238, 244, 254, 269, 270, 365, 393, 406, 503, 615, 616, 617
Mârkandeya Purâna, 530
Markûchân, 172, 425, 523, 589
Mars, 36, 127, 137, 175, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 202, 205, 206, 208, 261, 289, 297, 343, 344, 347, 421, 443, 444, 447, 448, 614
Marv, 92, 100, 207, 209, 336, 380, 514, 554, 580, 581
Marzbân-Nâmeh, 339
Massé, 6, 9, 11, 18, 19, 32, 89, 90, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 155, 158, 163, 166, 178, 184, 185, 186, 206, 207, 208, 215, 216, 226, 227, 240, 242, 244, 253, 256, 259, 260, 261, 262, 277, 278, 281, 282, 284, 288, 289, 290, 295, 310, 315, 316, 318, 321, 323, 327, 328, 329, 330, 333, 335, 336, 340, 341, 342, 343, 354, 360, 365, 368, 370, 371, 372, 378, 379, 380, 381, 389, 395, 398, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 412, 413, 414, 421, 423, 424, 428, 435, 438, 439, 444, 446, 447, 448, 449, 451, 465, 468, 469, 470, 473, 481, 494, 499, 502, 509, 510, 512, 514, 515, 516, 522, 523, 536, 538, 539, 544, 545, 550, 552, 553, 554, 558, 568, 571, 572, 579, 580, 581, 584, 586, 595, 598, 599, 600, 601, 622, 626, 627
Matthieu, 268, 297, 320, 359, 417, 424
Maubad, 1, 90, 91, 92, 93, 94, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 120, 121, 123, 124, 125, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 142, 148, 158, 166, 180, 181, 185, 186, 206, 207, 208, 215, 227, 239, 242, 244, 256, 260, 261, 277, 278, 290, 291, 315, 316, 320, 323, 327, 328, 329, 330, 336, 340, 341, 342, 368, 370, 379, 380, 403, 405, 407, 408, 410, 412, 414, 423, 428, 438, 446, 447, 448, 449, 454, 464, 468, 469, 497, 509, 510, 512, 514, 515, 516, 522, 523, 525, 527, 533, 535, 538, 545, 552, 554, 568, 572, 580, 581, 598, 600, 622
Maurot, 612
Mazahéri, 91, 126, 217, 218, 281, 288, 311, 315, 316, 319, 326, 327, 332, 382, 458, 462, 464, 466, 467, 469, 609, 610
Mazdéisme, 107, 113, 115, 315, 455
Meaux, 524
Medb, 7, 11, 195, 372, 381, 393, 430, 503, 546, 548
Médée, 47, 393, 538
Mèdes, 14, 100, 107, 108, 157, 174, 180, 183, 217, 219, 294, 296, 356, 405, 426, 464, 505, 615
Médie, 90, 91, 100, 185, 207, 379, 464, 549
Mehr, 118, 119, 186, 207, 208, 438, 457
Mehregân, 186, 436, 437, 438
Melikian-Chirvâni, 51, 52, 116, 148, 149, 150, 221, 222
Mélusine, 368, 487, 635
Mênôk i Khrat, 184, 404, 441
Mercure, 197, 206, 297, 421, 439, 444, 447
Mésopotamie, 114, 120, 227, 420, 422, 426, 463, 577
Meuli, 375
Midas, 124, 250, 252, 253
Milde, 513
Milin, 124, 182, 250, 251, 253
Minerve, 197
Minnegrotte, 616
Minorsky, 32, 90, 100, 207, 523
Minotaure, 20, 126, 229, 230, 480, 541
Minovi, 90, 101
Mithra, 2, 30, 113, 114, 116, 118, 119, 128, 179, 185, 186, 187, 189, 190, 195, 197, 206, 207, 272, 288, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 335, 341, 343, 399, 400, 402, 405, 413, 416, 417, 419, 421, 422, 424, 428, 431, 432, 433, 435, 436, 438, 441, 443, 444, 448, 452, 456, 457, 465, 469, 485, 516, 517, 519, 528, 531, 536, 549, 553, 555, 562, 571, 576, 591, 595, 604, 605, 607, 615, 616, 622, 624, 632
Mithraïsme, 113, 179
Môbads, 110, 357, 514
Mochta, 567, 568

Mogh Neid, 199
Mogh Ruith, 200
Mohl, 5, 11, 32, 141, 186, 243, 327, 341, 418, 442, 499, 512, 518, 519, 520, 521, 526, 529, 558, 593, 606, 623
Moïse, 320, 359, 497, 578, 588
Mongols, 179, 355, 375
Morgan, 81, 362, 460
Morholt, 2, 20, 40, 55, 79, 126, 133, 136, 229, 266, 279, 329, 383, 392, 396, 480, 527, 533, 545, 623
Morrigan, 442, 484, 500, 552, 614
Morrois, 41, 56, 75, 77, 121, 133, 135, 288, 325, 334, 336, 446, 487, 578, 584, 585, 586, 601, 616
Mowlavi, 18, 88, 162
Mytilène, 157, 217

N

Naïrica, 322
Narbonne, 15, 304, 493
Narseh, 366
Nartes, 5, 7, 9, 10, 12, 64, 176, 177, 187, 188, 198, 202, 222, 223, 229, 230, 231, 233, 235, 240, 241, 242, 254, 255, 257, 268, 270, 275, 276, 283, 284, 287, 332, 337, 338, 345, 347, 352, 353, 377, 381, 396, 397, 413, 435, 444, 462, 484, 485, 486, 487, 492, 501, 504, 533, 549, 551, 555, 591, 608, 623, 624, 625, 626
nasîb, 154, 158, 159
Natel Khanlari, 19, 98, 226
Naurouze, 494, 598, 599, 611
Nede, 532
Nelli, 36, 146, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164
Nemed, 196, 500, 524
Nezâm al Molk, 350
Nezâm al-Molk, 96
Nezâmi, 18, 21, 52, 88, 97, 101, 104, 121, 147, 161, 164, 222, 253, 330, 342, 557
Nibelungenlied, 10
Nicholson, 64
Ninni, 365
Noël, 248, 311, 395, 437, 604, 610
Normandie, 46, 55
Nuada, 197, 398, 483, 484, 497, 500, 501, 505
Nudd, 532

O

Odatis, 95, 157, 217, 218, 553
Odin, 436, 483, 531, 563
Œdipe, 8, 47, 279, 285, 454
Oengus Tuirnech, 459
Ogme, 197, 198, 500, 505
Ogrin, 2, 41, 77, 121, 126, 137, 162, 212, 214, 236, 243, 264, 285, 389, 391, 446, 535, 536, 569, 570, 586, 600
Olrik, 14
Olympe, 252, 416, 458
Onsori, 98
Orbigny, 51, 150
Orion, 214, 415, 417, 451, 453
Orphée, 126, 254
Osiris, 363
Ossètes, 9, 14, 174, 175, 176, 194, 332, 347, 353, 366, 377, 444, 458, 461, 484, 485, 517, 529, 564, 585, 608, 609
Ostrogoths, 14, 400
Ovide, 124, 143, 252
Owein, 65
Oxford, 1, 31, 58, 67, 68, 72, 75, 101, 165, 188, 223, 390, 391, 554, 582, 592, 595, 601, 625
Oxus, 18, 174, 378, 423, 577

P

Pahlavân, 3, 98, 100, 127, 310, 327, 504, 525, 526, 527
Papaios, 189
Pâpak, 181, 219, 550
Pâpakân, 98, 496, 511, 550, 622
Pâques, 248, 341, 610
Paradâta, 481, 500, 514, 515, 517, 524, 609
Paralatai, 481, 482, 609
Parthes, 5, 13, 90, 98, 109, 111, 112, 118, 168, 175, 181, 182, 183, 188, 207, 209, 219, 281, 290, 291, 309, 326, 381, 407, 464, 513, 564, 612
Partholon, 196, 500, 505, 524, 609
Parviz, 8, 19, 98, 118, 174, 181, 182, 183, 185, 209, 222, 226, 227, 350, 494, 511, 616
Patrice, 63, 64, 65, 620
Patrick, 5, 7, 195, 280, 287, 330, 365, 386, 435, 546, 547, 617
Payen, 59, 75
pehlevi, 5, 17, 18, 64, 89, 90, 94, 96, 98, 103, 113, 184, 217, 284, 328, 379, 441, 443, 462, 465, 511, 538, 550, 553
Péloponnèse, 504
Pérennec, 32
Périnis, 60, 133, 226, 234, 278, 305, 324
Persée, 460
Perséphone, 541
Perses, 10, 14, 48, 95, 174, 175, 182, 183, 198, 218, 294, 295, 357, 358, 406, 463, 464, 599, 615
Pichois, 4
Pichon, 587
Pîrouz, 563
Pizzi, 19
Plantagenêt, 54, 55, 66, 67, 71, 74, 79
Platon, 357, 361, 492, 587
Pline d'Ancien, 192
Plutarque, 174, 184, 295, 456, 457, 495, 615
Poirion, 32, 388
Polo, 253, 353, 355
Pomponius Mela, 203, 286, 430
Přemysl, 559
Proust, 17

Q

Qâbous, 32, 96, 143, 215, 256, 257, 289, 419, 448, 497, 498, 514
Qâbous-Nâmeh, 96, 143, 215, 257, 289, 419, 448, 498, 514
Qâren, 2, 91, 133
Qasîda, 154, 158
Qays, 147

R

Raghou, 498, 521
Raghouide, 565, 575
Rajabi, 118, 182, 185, 616
Rakhch, 11, 407, 525, 585
Râma, 159, 218, 246, 247, 254, 270, 272, 463, 498, 521, 537, 563
Râmîn, 1, 2, 3, 4, 9, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 32, 35, 40, 52, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 110, 111, 113, 114, 117, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 147, 148, 151, 158, 159, 163, 166, 167, 171, 180, 181, 184, 186, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 217, 219, 221, 227, 242, 245, 256, 262, 265, 277, 278, 281, 282, 288, 289, 290, 295, 310, 312, 316, 317, 318, 320, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 336, 340, 341, 342, 347, 349, 368, 370, 372, 378, 379, 403, 404, 405, 407, 410, 412, 422, 423, 428, 446, 448, 449, 454, 455, 464, 467, 468, 469, 470, 471, 473, 478, 480, 481, 497, 510, 512, 514, 515, 522, 523, 525, 527, 535, 538, 539, 544, 545, 554, 558, 568, 571, 578, 581, 584, 586, 595, 598, 600, 601, 618, 621, 622, 623, 626, 627
Raoul, 547
Râvana, 247, 270, 542, 565
Reed, 362, 363, 364, 365, 392, 393, 458, 543, 544, 546, 557
Ribard, 23, 37, 84, 217, 231, 472, 496, 508, 625
Richard, 46, 80
Ringgenberg, 5, 7, 280, 330
Robert, 1, 51, 72, 76, 81, 150, 161, 205, 232, 363, 543, 591, 601
Robin, 304, 506
Rocher, 17, 37
Rofayda, 93, 138
Roland, 44, 123, 135, 140, 141, 146, 220, 287, 451, 526, 527
Romains, 26, 173, 183, 191, 205, 358, 420, 541, 560
Rome, 35, 36, 112, 116, 118, 152, 171, 175, 179, 192, 197, 221, 232, 296, 356, 393, 479, 497, 502, 541, 580, 613
Romulus, 460, 526, 541
Rostam, 5, 6, 10, 11, 93, 94, 98, 132, 141, 159, 218, 222, 243, 279, 339, 360, 378, 398, 406, 407, 447, 454, 487, 510, 525, 526, 527, 529, 548, 558, 562, 578, 582, 612, 622
Rouaix, 21
Roudaki, 96
Rougemont, 16, 17, 18, 23, 27, 37, 38, 39, 139, 141, 142, 146, 352, 382, 383, 454, 527, 566, 567, 612, 616, 624, 626
Rouz Afzoun, 560, 574
Roxolans, 10, 175
Rubrouck, 355
Rûpa, 531
Russie, 9, 18, 172, 612, 613, 635
Rypka, 95

S

Saba, 97
Sabins, 541
Saces, 10, 406, 407
Sadah, 3, 433, 603, 605, 606, 607, 608
Saint-Jean, 3, 23, 41, 53, 83, 258, 341, 388, 389, 533, 602, 603, 605, 606, 612, 620
Saint-Samson, 40, 55, 56, 306, 495, 570, 578
Sakastan, 10, 181, 407
Salomon, 97, 232, 407, 581
Samain, 384, 435, 436, 437
Samak, 98, 226, 308, 310, 391, 544, 555, 556, 557, 560, 561, 574, 622
Sanaï, 97
Sara, 470, 471
Sarkhoche, 21
Sarmates, 9, 10, 174, 175, 181, 366, 380, 406, 559, 608
Sarsaôg, 513
Sâssân, 219, 443
Sassanides, 5, 13, 100, 108, 109, 110, 119, 125, 155, 168, 208, 209, 220, 222, 328, 407, 438, 457, 465, 466, 480, 505, 513, 578, 622
Satana, 187, 254, 286, 287, 381, 413, 451, 461, 487, 534, 548, 561
Saturne, 137, 141, 206, 261, 298, 421, 423, 441, 444, 447, 448
Schlegel, 21
Schoepperle, 50, 66
Schröder, 19
Scythes, 9, 10, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 187, 188, 189, 190, 217, 233, 240, 260, 347, 353, 366, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 395, 406, 407, 429, 444, 481, 482, 483, 484, 485, 493, 494, 504, 505, 524, 528, 548, 549, 556, 562, 564, 576, 608, 609, 612, 615, 617, 620, 635
Scythie, 64, 65, 373, 374, 395, 481, 493, 524, 589, 615
Seldjoukides, 96, 102, 209, 326, 350
Sencha, 282, 567, 568
Sepinoud, 551
Setanta, 195
Shamash, 296, 416, 424, 426
Short, 32
Sîd, 354, 381, 396, 434, 590
Siegfried, 218, 460, 526
Sigmundr, 460
Simon, 614
Sîmorq, 6, 279, 398
Sina, 97, 355, 356, 429
Sinaï, 578
Singer, 19, 621
Sistan, 10, 93, 181, 407
Skolo-χšaja, 505
Slecht, 435, 614
Sohrâb, 6, 7, 243, 380, 454, 558
Sorkhvard, 555
Soslan, 10, 11, 64, 65, 159, 187, 188, 198, 202, 222, 235, 242, 254, 257, 268, 270, 271, 274, 275, 283, 284, 286, 290, 337, 352, 435, 444,

457, 485, 501, 526, 529, 531, 532, 533, 534, 553, 555, 620, 623
Soudâbeh, 87, 98, 565
Spandarmat, 395, 457, 465, 471, 514, 600
Spiewok, 32
Stace, 47
Stanesco, 5, 15, 17, 20, 21, 34, 35, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 58, 59, 62, 71, 76, 80, 122, 140, 141, 153, 167, 170, 221, 228, 232, 273, 279, 281, 282, 324, 341, 503, 506, 553, 554, 573, 574, 577, 594, 595, 619, 620, 624
Starkadhr, 528, 531, 542
Stórvirkr, 542
Strabon, 197, 200, 431, 433, 462, 464, 615
Sualtam, 195, 460, 548
Syâvôch, 87, 98, 340, 447, 565, 566, 581
Syrdon, 187, 198, 275, 286, 287, 290, 332, 338, 435, 487, 533, 555, 624

T

Tabarestân, 110, 207, 513
Tabari, 222, 513, 572, 580
Tabiti, 189, 562, 615
Tahmineh, 5, 98, 141, 218
Tahmourès, 342, 379, 481, 581, 609
Taht-ossarâ, 595
Táin Bó Cúalnge, 195
Tajikistan, 587
Takhma Urupa, 481, 504, 517
Tammuz, 599
Tansar, 110
Tara, 287, 354, 437, 459, 483, 513, 552, 570
Tatius, 366, 541
Tchahârchanbé Souri, 607
Tejas, 530
Thésée, 20, 126, 229, 230, 320, 541
Thomas, 1, 17, 31, 40, 50, 58, 59, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 86, 121, 129, 131, 134, 135, 138, 146, 162, 163, 211, 222, 229, 230, 235, 240, 249, 250, 254, 255, 256, 257, 259, 276, 277, 279, 284, 302, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 331, 338, 370, 385, 387, 390, 392, 446, 490, 502, 506, 507, 508, 534, 537, 539, 540, 554, 558, 566, 569, 587, 602, 619, 625
Thor, 483
Tigre, 480, 587, 588
Timée, 192
Tintagel, 40, 56, 57, 82, 86, 203, 211, 233, 284, 446, 578, 582, 583, 601, 602, 603
Tistrya, 453, 454
Tochmarc Étaine, 195, 204
Togrul Beg, 99, 102, 113, 208, 209
Totyradz, 531, 532
Traspies, 481, 482
Tristan, 1, 2, 3, 4, 9, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 85, 87, 88, 94, 103, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 145, 146, 150, 151, 152, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 170, 188, 190, 196, 201, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 264, 265, 266, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 291, 301, 302, 305, 306, 308, 309, 310, 312, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 331, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 347, 349, 363, 370, 371, 372, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 403, 408, 412, 413, 414, 415, 434, 445, 446, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 460, 469, 470, 473, 478, 479, 480, 488, 489, 490, 492, 493, 496, 497, 499, 502, 503, 506, 507, 508, 521, 525, 526, 527, 528, 530, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 545, 547, 554, 555, 556, 557, 558, 566, 568, 569, 570, 573, 574, 578, 582, 583, 584, 585, 586, 591, 592, 594, 595, 600, 601, 602, 603, 616, 618, 619, 620, 621, 623, 624, 625, 626, 627, 655, 657, 659, 660, 661, 663, 664, 665, 667, 668, 669
Trita, 22, 126, 213, 377, 398, 528, 530, 531, 542
Troyes, 18, 21, 38, 39, 45, 46, 48, 52, 57, 62, 72, 132, 151, 161, 165, 166, 217, 220, 222, 228, 264, 282, 292, 304, 325, 331, 354, 388, 437, 503, 506, 527, 544, 597, 601, 602, 603, 622
Tsaroïéva, 561
Tûatha, 172, 195, 196, 197, 399, 483, 500, 501, 521
Turkmènes, 552
Tychè, 517
Tylor, 557
Tyr, 43, 461

U

Ulster, 5, 166, 195, 196, 396, 397, 401, 429, 445, 487, 614
Ulysse, 47, 551
Ursetini, 504
Uryzmaeg, 7, 397, 413, 451, 454, 461, 548, 549, 550, 561, 624, 625
Utanapîchtî, 424, 425

V

Vadet, 153, 154, 155, 159, 160
Valmiky, 218, 245, 247, 272, 326, 463, 498, 521, 542, 565, 575
Var, 172, 425, 428, 523, 524, 589, 595
Varqa, 32, 51, 52, 116, 121, 148, 149, 150, 151, 221, 222, 467
Varuna, 179, 180, 294, 529
Vâyu, 528, 531
Vendidad, 5, 316, 352, 376, 406, 462, 468, 482, 504, 577, 599
Vénus, 186, 206, 217, 295, 296, 297, 421, 443, 444, 447, 453, 468, 558, 602
Vermandois, 547
Virgile, 47, 153

Vîrou, 2, 91, 112, 125, 133, 134, 137, 186, 290, 329, 403, 410, 446, 448, 449, 468, 545, 621
Vlasta, 559
Vohu Manah, 180, 456
Voisine-Jechova, 32
Vourukacha, 513, 516
Vulcain, 396

W

Wagner, 17
Walter, 16, 21, 22, 28, 31, 34, 35, 37, 39, 44, 45, 46, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 72, 73, 83, 84, 124, 126, 134, 136, 203, 228, 231, 234, 235, 241, 254, 255, 256, 258, 259, 264, 269, 271, 282, 284, 292, 323, 347, 369, 371, 372, 383, 386, 387, 388, 389, 391, 396, 415, 424, 425, 433, 434, 437, 453, 454, 460, 478, 479, 489, 490, 503, 504, 513, 519, 526, 541, 558, 574, 583, 597, 601, 602, 603, 605, 617, 618, 620, 621, 622
Wardrop, 101
Widengren, 5, 14, 18, 98, 108, 115, 116, 119, 120, 121, 156, 157, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 200, 204, 207, 219, 220, 255, 261, 262, 267, 268, 271, 272, 275, 285, 286, 291, 294, 295, 296, 297, 299, 309, 316, 347, 353, 372, 373, 376, 395,402, 406, 409, 416, 422, 425, 427, 428, 439, 443, 444, 445, 456, 457, 464, 465, 495, 510, 511, 513, 514, 517, 518, 538, 542, 550, 553, 555, 562, 563, 564, 576, 589, 615, 616
Wîs, 1, 2, 3, 4, 9, 12, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 32, 35, 40, 52, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 120, 121, 125, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 147, 148, 151, 158, 163, 166, 167, 171, 181, 184, 185, 186, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 217, 219, 221, 227, 228, 239, 242, 245, 256, 262, 277, 278, 281, 282, 288, 290, 291, 317, 318, 323, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 336, 340, 341, 342, 347, 349, 368, 370, 372, 378, 379, 382, 403, 404, 405, 410, 412, 414, 422, 428, 438, 446, 447, 448, 449, 455, 464, 468, 469, 470, 473, 478, 497, 509, 512, 514, 523, 533, 535, 538, 544, 545, 552, 553, 554, 558, 564, 568, 571, 572, 576, 578, 586, 598, 600, 601, 618, 621, 622, 626, 627
Wisramiani, 21, 101, 619, 620

X

Xerxès, 406, 407

Y

Ya'ghoub layth, 311
Yami, 461
Yašt, 5, 32, 117, 118, 119, 156, 186, 204, 244, 272, 376, 427, 439, 456, 513, 517, 518, 520, 530, 542, 563, 581, 589, 611, 616
Yima, 172, 256, 270, 342, 354, 379, 425, 426, 428, 461, 497, 515, 517, 518, 520, 531, 593, 599
Ymir, 26, 400, 401
Yvain, 48, 61, 135, 165, 166, 257, 272, 282, 368, 394, 527, 534, 545

Z

Zagmuk, 599
Zagros, 385, 426, 456
Zâl, 6, 99, 218, 279, 285, 398, 413, 447
Zariadres et Odatis, 217, 218
Zarrinkoub, 19, 311
Zâtspram, 439
Zelentchuk, 377
Zenker, 19
Zerd, 2, 91, 92, 94, 130, 134, 135, 207, 208, 277, 278, 290, 341, 371, 408, 510, 522, 538, 611
Zerrîn-Guis, 2, 92, 136, 137, 380, 382
Zervan, 183, 184, 185, 186, 209, 294, 295, 302, 404, 428, 441, 449, 452, 456, 465, 468, 473, 536, 604, 643
Zeus, 186, 189, 205, 416, 458, 471, 541, 552
Zhou, 9
Ziggurat, 577
Zink, 16, 34, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 51, 58, 59, 62, 122, 140, 141, 216, 217
Ziyarides, 96
Zoroastre, 5, 16, 18, 100, 105, 107, 115, 116, 119, 125, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 189, 204, 295, 296, 299, 303, 315, 316, 322, 326, 341, 357, 368, 376, 382, 395, 405, 418, 421, 439, 440, 464, 502, 517, 542, 563, 565, 578, 618
Zourkhâneh, 311

Bibliographie

Œuvres citées

AKOUN André, *Mythes et croyances du monde entier*, tome I, *Le Monde indo-européen*, Paris, Éditions Lidis-Brepols, 1985.

ARIÈS Philippe, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

BACHRACH Bernard-S, *A History of the Alans in the West. From their first appearance in the sources of classical antiquity through the early Middle-Ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1973.

BAHAR Mehrdad, *Djostâri dar Farhang-é Iran* (Recherches sur la culture d'Iran), Téhéran, Nachr-é Ostoureh, 1996.

BARTEAU Françoise, *Les Romans de Tristan et Iseut. Introduction à une lecture plurielle*, Librairie Larousse, 1972.

BAUMGARTHNER Emmanuèle, *Tristan et Iseut. De la légende aux récits en vers*, Paris, PUF, 1987.

BAUMGARTHNER Emmanuèle, *La Harpe & l'épée. Tradition et renouvellement dans le Tristan en prose*, Paris, SEDES, 1990.

BÉDIER Joseph, *Tristan et Yseut*, Paris, Édition d'Art, 1926.

BENVENIST Émile, *Un Rite zervanite chez Plutarque*, dans *Journal Asiatique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1929, pp. 287-296.

BERTHELOT Anne, *Tristan et Iseut, Béroul, Thomas*, Paris, Nathan, 1991.

BIBLE, traduction œcuménique de la Bible, Paris, alliance Biblique Universelle, 1983.

BLOCH Marc, *La Société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, Éditions Albin Michel, 1949.

BLOCH Marc, *La Société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris, Albin Michel, 1949.

BONGARD-LEVIN Grigori, GRANTOVSKIJ E. A, *De La Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, Traduit par Philippe Gignoux, Paris, Institut d'Études Iraniennes de l'université de la Sorbonne Nouvelle, 1981.

BOYCE Mary, *The Parthian Gôsân and Iranian Minstrel Tradition*, traduit en persan par Behzad Bashi, Téhéran, Âgâh, 1989.

BOYCE Mary, *Textural Sources for the Study of Zoroastianism*, edited and translated by Mary Boyce, Manchester University Press, 1984.

BOYER Régis, *Les Sagas légendaires*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

BREMOND Claude, *Logique du récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

BRIFFAULT Robert, *The Mothers. A study of the origins of sentiments and institutions*, London, Alen & Unwin, 1959.

BRUNEL Pierre, PICHOID Claude, ROUSSEAU André-Michel, *Qu'est-ce que la littérature comparée* ? Paris, Armand Colin, 1996.

BRUNEL Pierre, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Presse Universitaires de France, Paris, 1992.

BRUNEL Pierre, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, 1988.

CAIOZZO Anna, *Image du ciel d'Orient au Moyen Âge*. *Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman*, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

CAZENEUVE Jean, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.

CHARACHIDZÉ Georges, *La Mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, Hachette, 1987.

CHELHOD Joseph, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1964.

CHÊNERIE Marie-Luce, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XIIe et XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1986.

CHRISTENSEN Arthur, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1936.

CHRISTENSEN Arthur, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*. *Les Types du premier homme et du premier roi*, Archive d'études orientales, vol. 14 : 1, Stockholm, Leide, 1917.

CHRISTENSEN Arthur, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens*. *Les Types du premier homme et du premier roi*, Archive d'études orientales, vol. 14 : 2, Stockholm, Leide, 1934.

CHRISTENSEN Arthur, *Essai sur la démonologie iranienne*, Stockholm, København Ejnar Munksgaard, 1941.

CHRISTENSEN Arthur, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1944.

CHRISTENSEN Arthur, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Stockholm, København, 1928.

CUMONT Franz, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, Lamartin, Troisième Édition, 1913.

DARMESTETER James, *Zend Avesta*, 3 volumes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1960.

DARMESTETER James, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse. Leçon d'ouverture du cours de langues et de littératures de la Perse faite au Collège de France le 16 avril 1885*, Paris, Ernest Leroux, 1885.

DARMESTETER James, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, Paris, F. Vieweg, 1877.

DELCOURT Thierry, *La Littérature arthurienne*, Paris, PUF, (*Que sais-je ?*), 2000.

DEMAULES Mireille, *La Folie d'Oxford* (*Tristan et Iseut : les premières versions européennes*), Paris, Gallimard, 1995.

DENIEL Alain, *La Rafle des vaches de Cooley*, Paris, L'Harmattan, 1997.

DERAKHSHANI Jahanshah, *Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. Und 2. Jahrtausends V. Chr*. Téhéran, International Publication of Iranian Studies, 1998.

DU BREUIL Paul, *La Chevalerie & l'Orient*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1990.

DUBUISSON Daniel, *La Légende royale dans l'Inde ancienne : Râma et le Râmâyana*, Paris, Economica, 1986.

DUBY Georges, *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996.

DUBY Georges, *La Société chevaleresque*. *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1988.

DUBY Georges, *Le Temps des cathédrales. L'Art et la société 980-1420*, Paris, Gallimard, 1976.

DUBY Georges, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, paris, Hachette, 1981.

DUBY Georges, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990.

DUFOURNET Jean, *Cours sur la Chanson de Roland*, Paris, Centre de documentation universitaire (collection Les cours de Sorbonne), 1972.

DUMÉZIL Georges, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, traduit de l'ossète, Gallimard / Unesco, 1965.

DUMÉZIL Georges, *Mythe et Épopée I. II. III*, paris, Quarto Gallimard, 1986.

DUMÉZIL Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941.

DUMÉZIL Georges, *Les Dieux des Indo-européens*, Paris, PUF, 1952.

DUMÉZIL Georges, *Mythes et dieux des Indo-européens*, Paris, Flammarion, 1992.

DUMÉZIL Georges, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, Paris, Gallimard, 1987.

DUMÉZIL Georges, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985.

DUMÉZIL Georges, *Le Problème des centaures, étude de mythologie comparée Indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.

DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.

DURAND Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International, 1979.

EILHART VON OBERG, *Tristrant et Isald*, traduit en français moderne par Danielle Buschinger, Paris, Champion, 2007.

ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964.

ELIADE Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

ELIADE Mircea, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1957.

ELIADE Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

ELIADE Mircea, COULIANO Ioan P, *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, 1990.

ELIADE Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959.

ELIADE Mircea, *Image et symboles*, Paris, Gallimard, 1952.

ÉPOPÉE DE GILGAMEŠ. Le Grand homme qui ne voulait pas mourir, Traduit de l'akkadien et présenté par Jean Bottéro, Paris, Gallimard, 1992.

ERIBON Didier, *Georges Dumézil*, Paris, Gallimard, 1987.

ESMAÏLI Soheila, *Initiation à la littérature française*, Téhéran, SAMT (centre d'études pour l'élaboration de manuels d'enseignement des sciences humaines dans les universités), 2000.

FARAL Edmond, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, paris, Librairie Honoré Champion, 1910.

FERDOWSI, *Châh-Nâmeh*, Traduit et commenté par Jules Mohl, *Le Livre des Rois*, 7 volumes, Paris, Maisonneuve, 1876-1878.

FOURQUIN Guy, *Seigneurie et féodalité au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1970.

FRAPPIER Jean, *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Librairie Droz, 1973.

GALLAIS Pierre, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, Paris, Sirac, 1974.

GALLAIS Pierre, *Perceval et initiation. Essai sur le dernier roman de Chrétien de Troyes ses correspondances « orientales » et sa signification anthropologique*, Orléans, Paradigme, 1998.

GEARY Patrick J, *Le Monde mérovingien : naissance de la France*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier et Isabelle Detienne, Paris, Flammarion, 1989.

GENETTE Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

GHIRSHMAN Roman, *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1976.

GOTTFRIED DE STRASBOURG, *Tristan et Isolde*, (Christiane Marchello-Nizia, éd.), Paris, Gallimard, 1995.

GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951.

GRISWARD Joël. H, *Archéologie de l'épopée médiévale, structure trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le Cycle des narbonnais*, Paris, Payot, 1981.

GAILLARD Marina, *Le Livre de Samak-e 'Ayyâr. Structure et idéologie du roman persan médiéval*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

GUILLAUME Michel-Maurice, *Histoire de la littérature française*, Paris, Librairie Emmanuel Vitte, 1950.

GUYONVARC'H Christian-J, *La Razzia des vaches de Cooley*, Paris, Gallimard, 1994.

GUYONVARC'H Christian-J, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot, 2007.

GUYONVARC'H Christian-J, *Textes mythologiques irlandais I*, Rennes, Ogam- celticum, 1980.

GUYONVARC'H Christian-J, LE ROUX Françoise, *La Civilisation celtique*, Rennes, Éditions ouest-rance, 1990.

GUYONVARC'H Christian-J, LE ROUX Françoise, *Les Druides*, Rennes, Ouest-France, 1986.

GUYONVARC'H Christian-J, LE ROUX Françoise, *Les Fêtes celtiques*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1995.

HAFEZ DE CHIRAZ, *Le Divân, Œuvre lyrique d'un spirituel en Perse au XIVe siècle*, Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri De Fouchécour, Paris, Éditions Verdier, 2006 & Publication Orientalistes de France.

HAKEMI Esmail, *Âyîn-é fotowwat va djavânmardî* (Rites de fotowwat et de djavânmardî), Téhéran, Asâtir, 2003.

H**A**LAT Abolghasem, *Zandâri va géréftâri* (Les embarras d'un mari), Téhéran, Dorsa, 1995.

HÂTAM-NÂMEH. LES SEPT JUGEMENT DE HÂTAM, (Hossein Esmaili, éd.), Téhéran, Éditions Mo'in, 2007.

HEDAYAT Sadegh, *La Chouette aveugle*, trad. Roger Lescot, Paris, J. Corti, 1988.

JONIN Pierre, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan au XIIe siècle. Étude des influences contemporaine*, Aix-en Provence, Éditions Ophrys, 1958.

KHALEGHI MOTLAGH Jalal, *Sokhanhâ-yé dirineh* (Recueil d'articles sur Ferdowsi et le *Châh-Nâmeh*), publiés par les soins de Ali Dehbashi, Téhéran, Nachr-é Afkâr, 2007.

HINNELLS John Russells, *Persian mythology*, London, The Hamlyn Publishing Group, 1975.

KHALEGHI MOTLAGH Jalal, *Golrandjhâ-yé kohan* (Recueil d'Articles sur le *Châh-Nâmeh*), Téhéran, Nachr-é Sâlés, 2009.

KHODADAD ARRADJANI Faramarz b, *Samak-e 'Ayyâr*, édité par Parviz Natel Khanlari, 5 volumes, Téhéran, Éditions Sokhan, 1959-1963. Le tome premier du roman dont l'introduction est d'Henri Massé, a été traduit en français par Frédérique Razavi : *Faramarz fils de Khodadad, Samak-e 'Ayyâr*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose, 1972.

KAPPLER Claude-Claire, *Monstre, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

KHAZAI PARDIS Khosro, *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*, Paris, Éditions Albin Michel, 2006.

HUCHET Jean-Charles, *L'Amour discourtois. La « Fin'Amor » chez les premiers troubadours*, Toulouse, Éditions Privat, 1987.

KOUZNETSOV Vladimir, LEBEDYNSKY Iaroslav, *Les Alains, cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, Paris, Errance, 1997.

KUNDERA Milan, *Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

LAVIELLE Émile, *Béroul, Tristan et Iseut*, Paris, Bréal, 2000.

LAVIELLE Émile, *Le Mythe de Tristan et Iseut*, Paris, Bréal, 2000.

LAZARD Gilbert, *Ferdowsi. Le Livre des Rois*, traduit du persan par Jules Mohl, extraits choisis et revus, Paris, Sindbad, 1996.

LEBEDYNSKY Iaroslav, *Les Scythes. La Civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.- C)*, Paris, Éditions Errance, 2001.

LEBEDYNSKY Iaroslav, *Les Amazones, mythes et réalités des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, Paris, Éditions Errance, 2009.

LECOUTEUX Claude, *Les Nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1988.

LE GENTIL Pierre, *La Littérature française du Moyen Âge*, Paris, Librairie Armand Colin, 1969.

LE GOFF Jacques, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.

LE GOFF Jacques, *Un long Moyen Âge*, Paris, Hachette Littératures, Tallandier Éditions, 2004.

LE GOFF Jacques, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

LE ROUX Françoise, *Les Druides*, Paris, PUF, 1961.

LE ROUX Françoise, GUYONVARC'H Christian-J, *Les Druides et le Druidisme*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1995.

LÉVI-STRAUSS Calude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996.

LOEFFLER-DELACHAUX Marguerite, *Le Symbolisme des contes de fées*, Paris, L'Arche, 1949.

LUGINBÜHL Thierry, *Cuchulainn. Mythes guerriers et sociétés celtiques*, Lausanne, Infolio, 2006.

MENASCE Jean de, *Études Iraniennes*, (publiées à la mémoire de Jean De Menasce), Collection *Studia Iranica*. Cahier 3, Paris, Association pour l'avancement des Études Iraniennes, 1985.

MARKALE Jean, *Les Celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire*, Paris, Payot, 1969.

MARKALE Jean, *Le Roi Arthur et la société celtique*, Paris, Payot, 1976.

MARKALE Jean, *La Femme celte*, Paris, Payot, 1976.

MARTINEAU Anne, *Le Nain et le chevalier. Essai sur les nains français du Moyen Âge*, Paris, Presse de l'Université de Paris- Sorbonne, 2003.

MARX Jean, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, PUF, 1952.

MASSÉ Henri, *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1935.

MASSÉ Henri, *Anthologie persane*, Paris, Payot, 1997.

MASSÉ Henri, *Croyances et coutumes persanes*, Tome1, Paris, Librairie Oriental et Américain, 1938.

MASSÉ Henri, *Nezâmi. Le Roman de Chosroès et Chîrîn*, (traduction), Paris, Maisonneuve et Larose, 1970.

MAZAHÉRI Aly Akbar, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, Paris, Librairie Orientale et Américaine G.-P. Maisonneuve, 1938.

MAZAHÉRI Aly Akbar, *Le Rôle de la Persane dans l'Iran traditionnel*, Chartres, textes édités par A.D.A.M, 1992.

MELIKIAN-CHIRVÂNI Assadullah Souren, *Le Roman de Varqa et Golchâh. Essai sur les rapports de l'esthétique littéraire et de l'esthétique plastique dans l'Iran pré-mongol, suivi de la traduction du poème*, dans *Arts Asiatiques*, Tome XXII, Numéro Spécial, Paris, 1970.

MILLE ET UNE NUITS, (Antoine Galland, trad.), tome I, Paris, GF Flammarion, 1965.

MILIN Gaël, *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, Genève, Droz, 1991.

MINOIS Georges, *L'Âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009.

MOKRI Mohammad, *La Légende de Bîžan-u Manîža (Bîjen et Manîjeh), version populaire du sud du Kurdistan en langue gouranie (Épisode du Châh-Nâmeh, épopée iranienne)*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1966.

MÖRNER Marianne, *Le Purgatoire de Saint Patrice par Berol*, Lund, A.-B. PH. Lindestedt Univ.- Bokhandel, 1917.

NAFICY Saïd, *Sartchéchmeh-yé Tassavof dar Iran* (L'origine du soufisme en Iran), Téhéran, Librairie Forouqi, 1965.

NATEL KHANLARI Parviz, *Chahr-é Samak* (Ville de Samak), Téhéran, Âgâh, 2006.

NELLI René, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, Éditions Privat, 1963.

ORANSKIJ Iosif M, *Les Langues iraniennes*, Traduit par Joyce Blau, Préface de Gilbert Lazard, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1977.

ORBIGNY Robert, *Le Conte de Floire et Blanchefleur. Roman pré-courtois du milieu du XIIe siècle*, traduit en français moderne par Jean-Luc Leclanche, Paris, Libraire Honoré Champion, 1986.

PASTRÉ Jean-Marc, *Structures littéraires et tripartition fonctionnelle dans le Parzival de Wolfram von Eschenbach*, Paris, Klincksieck, 1993.

PAYEN Jean Charles, *Les Tristan en vers : Tristan de Béroul, Tristan de Thomas, Folie Tristan de Berne, Folie Tristan d'Oxford, Chèvrefeuille de Marie de France*, Paris, Garnier frères, 1974.

PIRNIYA Hassan, EGHBAL ASHTIYANI Abbas, BABAI Parviz, *Târikh-é Iran* (L'histoire de l'Iran), Téhéran, Negâh, 2010.

POIRION Daniel, *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1982.

POLO Marco, *La Description du monde*. Texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis Hambis, Paris, C. Klincksieck Lille, 1955.

PRIETO Christine, *Christianisme et paganisme : la prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain*, Genève, Labor et fides, 2004.

QÂBOUS IBN VOCHMGUIR, *Qâbous-Nâmeh*, traduit en français par Amédée Querry : *Le Cabous namè, ou Livre de Cabous, de Cabous onsor el Moali*, Paris, E. Leroux, 1886.

QUATRAINS D'OMAR KHAYYAM, traduit du persan par Charles Grolleau, Paris, Charles Carrington, 1902.

QAYS IBN-AL MULAWWAH AL-'AMIRÎ, *Majnûn et Laylâ*, traduit de l'arabe en français par André Miquel, *Le fou de laylâ : le dîwân de Majnûn*, Arles, Actes sud, 2003.

RAJABI Parviz, *Hézâréhâ-yé gomchodeh* (Les millénaires perdus), 5 volumes, Téhéran, Tous, 2005.

REED Evelyn, *Féminisme et anthropologie* (*Womans's evolution*), Traduit de l'américain par Armelle Mui, Paris, Denoël/Gonthier, 1979.

STANESCO Michel, *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Age flamboyant*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

STANESCO Michel, *D'Armes et d'amours*, Orléans, Paradigme, 2002.

REVOL Thierry, *Fabliaux du Moyen Âge*, Paris, Larousse, 2009.

REVOL Thierry, *Représentation du sacré dans les textes dramatiques des XIe-XIIIe siècles en France*, Paris, Honoré Champion, 1999.

REYNAERT François, *Nos Ancêtres les Gaulois et autres fadaises*, Paris, fayard, 2010. Un petit extrait du livre, « Les Mensonges de l'histoire de France », est publié dans *Le Nouvel Observateur* n° 2396 du 7 au 13 octobre 2010, pp. 14-26.

REZVANI Medjid, *Le Théâtre et la danse en Iran*, Paris, G. P. Maisinneuve et Larose, 1962.

RIBARD Jacques, *Du Mythique au mystique. La littérature médiévale et ses symboles. Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995.

RIBARD Jacques, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Honoré Champion, 2001.

RINGGENBERG Patrick, *Une Introduction au Livre des Rois (Shâhnâmeh) de Ferdowsi, la gloire des Rois et la Sagesse de l'Épopée*, Paris, L'Harmattan, 2009.

SCHMIDT Joël, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, 1986.

STANESCO Michel, ZINK Michel, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, Paris, PUF, 1992.

STANESCO Corina, *Béroul. Tristan et Iseut*, Paris, Librairie Générale française, 2000.

ROMAN D'ANTR, réédité d'après les anciens textes arabes par Gustave Rouger, Paris, L'Édition d'Art, 1926.

ROSHAN Mohammad, *Wîs et Râmîn de Fakhrodîn As'ad Gorgâni*, Téhéran, Sedâ-yé Moaser, 2002.

ROUGEMONT Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon 10/18, 1972.

ROUGEMONT Denis de, *Les Mythes de l'amour*, Paris, Albin Michel, 1996.

RUBROUCK Guillaume de, *Voyage dans l'Empire Mongol, 1253-1255*, traduction et commentaire de Claude-Claire et René Kappler, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1993.

OSHIDARI Jahangir, *Dânech-Nâmehyé Mazdyasna* (*Encyclopédie du Zoroastrisme*), Téhéran, Nachr-e Markaz, 1992.

SAFA Zabihollah, *Târikh-é adabiyât dar Iran* (L'histoire de la littérature en Iran), tome 1, Téhéran, Qoqnoos, 2009.

TERRAL Ginette, *Choix de Jâtaka*, Gallimard, Paris, 1979. Traduit en persan par Hossein Esmaili, Hermès, Téhéran, 2005.

TCHERNIA André, BRUN Jean-Pierre Brun, *Le Vin romain antique*, Grenoble, Glénat, 1999.

VADET Jean Claude, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

VALMIKY, *Le Râmâyana*. Poème sanskrit, traduit en français par Hippolyte Fauché, 2 volumes, Paris, Librairie Internationale, 1864.

VANDEN BERGHE Louis, *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, E. J. Brill, 1966.

WALTER Philippe, LACROIX Daniel, *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*, Paris, Lettre Gothiques, 1989.

WALTER Philippe, *Tristan et Yseut, Béroul*, Paris, Hatier, 2000.

WALTER Philippe, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, la Gacilly, Éditions Artus, 1990.

WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Saint-Estève, Éditions Imago, 2003.

WALTER Philippe, *La Mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Éditions Champion, 1989.

WALTER Philippe, *Naissances de la littérature française IXe-XVe siècle*. *Anthologie*, Grenoble, Ellug, 1993.

WALTER Philippe, *Le Bel inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman*, Paris, PUF, 1996.

WIDENGREN Geo, *Les Religions de l'Iran*. Traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payot, 1968.

YAHAGHI Mohammad J'afar, *Farhang-é asâtir va dâstânvaréhâ dar adabiyât-é fârsi* (Dictionnaire des mythes et des légendes persanes), Téhéran, Farhang-é Moaser, 2007.

ZARRINKOUB 'Abdolhossein, *Arzéch-é mirâs-é Souffiyeh* (Valeur de l'héritage du soufisme), Téhéran, Amir-Kabir, 1990.

ZINK Michel, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, Nancy, Librairie Générale Française, 1993.

Articles cités

BEIKBAGHBAN Hossein, « Nézâmi : immense imagination poétique », dans *Luqmân*, IX, 2, Téhéran, Les Presses Universitaires d'Iran, printemps-été 1993, pp. 37-51.

BUSCHINGER Danielle, « Gottfried von Strasbourg, adaptateur de Thomas de Bretagne », dans *La Légende de Tristan au Moyen Âge, Actes du Colloque des 16 et 17 janvier 1982 de l'Université de Picardie*, Centre d'études médiévales, n° 355, Publiés par les soins de Danielle Buschinger, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1982, pp. 167-191.

COLLIOT Régine, « Soleil, Lune, Étoiles à l'horizon littéraire médiéval, ou les signes de la lumière (Textes du XIIIe siècle) », dans *Sénéfiance*, n° 13, *Le Soleil, la lune et les étoiles au Moyen Âge*, Aix-en Provence, Université de Provence, 1983, pp. 39-52.

CONDOMINAS Georges, « Sorciers et magiciens », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Éditions du Seuil, 1966, pp. 13-23.

CONTENAU Georges, « Statues élamites d'époque parthe », dans *L'Âme de l'Iran*. Sous la direction de René Grousset, Louis Massignon, Henri Massé, Paris, Albin Michel, 1951, pp. 49-66.

CORBELLARI Alain, « La Légende tristanienne et la mythologie indo-européenne. À propos du *Gant de verre* de Philippe Walter », dans *Vox Romanica*, *Annales Helvetici*, n° 52, 1993, pp. 133-146.

DADVAR Ilmira, « Chahr-é ârmâni, az ostoureh tâ adabiyât » (Ville utopique, du mythe à la littérature), dans *Literature and Mythology*, Téhéran, SAMT, 2004, pp. 76-87.

DEMOULE Jean-Paul, « La Génétique résoudra-t-elle l'énigme de l'origine des Indo-Européens ? », dans *Sciences et Avenir*, n° 163, juillet-août 2010, p. 27.

DUMÉZIL Georges, « Les Trois trésors des ancêtres dans l'épopée Narte », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 157, n°2, 1960, pp. 141-154.

ELIADE Mircea, « Structure et fonction du mythe cosmogonique », dans *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959, pp. 471-495.

FAHD Toufy, « La Naissance du monde selon l'Islam », dans *La Naissance du monde*, Sources Orientales I, Paris, Seuil, 1959, pp. 237-279.

FAHD Toufy, « Le Monde du sorcier en Islam », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Éditions du Seuil, 1966, pp. 157-200.

FRAPPIER Jean, « Le Motif du "don contraignant" dans la littérature du Moyen Âge », Centre de Philologie et de Littératures romanes, Strasbourg, 1969, pp. 7-46.

GAILLARD Marina, « Héroïnes d'exception : Les femmes 'Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », dans *Studia Iranica*, n° 34, 2005, pp. 163-198.

GAILLARD Marina, « Foi héroïque contre magie démoniaque : une lutte exemplaire », dans *Charmes et sortilège. Magie et magiciens*. Res Orientales. Vol. XIV, 2002, pp.109-163.

GHAVIMI Mahvash, « Valeurs descriptives des noms de personnages dans Les *Mille et une Nuits* », dans *Luqmân*, V, 1, 1988-1989.

GRISWARD Joël. H, « Le Motif de l'épée jetée au lac », dans *La Mort le roi Artu*, [édité par] Emmanuèle Baumgartner, Paris, Klincksieck, 1994, pp. 57-75.

GROUSSET René, « L'Âme de l'Iran et l'humanisme », dans *L'Âme de l'Iran*. Sous la direction de René Grousset, Louis Massignon, Henri Massé, Paris, Albin Michel, 1951, pp. 7-11.

GUYONVARC'H Christian-J, « La Mort violente du fils unique d'Aife », dans *Ogam* n° 9, Rennes, 1957.

HEYDARI-MALAYERI Mohammad, « Mithra, Marianne, même combat », dans *Historia*, n° 679, juillet 2003, p. 22.

HUCHET Jean-Charles, « Le Mythe de *Tristan* primitif et les *Folies Tristan* », dans *Tristan et Iseut, mythe européen et mondial, Actes du colloque des 10 et 12 janvier 1986*, publié par les soins de Danielle Buschinger, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1987.

JACQUES Claude, « Le Monde du sorcier en l'Inde », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Éditions du Seuil, 1966.

KHALEGHI MOTLAGH Jalal, « *Bîjen o Manîjeh* va *Wîs o Râmîn : moqadameh i bar adabiyât-é pârthi va sâssâni* » (*Bîjen et Manîjeh* et *Wîs et Râmîn* : introduction à la littérature parthe et sassanide), dans *Madjaleh-yé Iranshenasi* (Revue d'*Iranshenasi*), 1990, pp. 273-298.

KAPPLER Claude-Claire, « *Vîs o Râmîn,* ou comment aimer un autre que son frère*… ? »*, dans *Luqmân*, Annales des *Presses Universitaires d'Iran*, VII, 2, printemps-été 1991, pp. 55-80.

KAPPLER Claude-Claire, « La Chevelure dans le *Dîvân* de Hafez : paradis des sens et image du monde », dans *Images et représentations en Terre d'Islam, Actes du colloque International d'université des Sciences Humaines, département d'Etudes Persanes, 3 et 4 février 1994*, publiés par les soins de Hossein Beikbaghban, Téhéran, Presses Universitaires d'Iran, 1997, pp.180-203.

KAPPLER Claude-Claire, « Présence du mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn* », dans *Dabireh, Édition Internationale*, n° I, novembre, Paris, 1991, pp. 39-54.

KAPPLER Claude-Claire, « Regard sur une sortie hors du monde : la mort sans mort de Key Khosrow selon Ferdowsi », dans *Luqmân*, Annales des Presses Universitaires d'Iran, XIX, 1, automne-hiver 2002-2003, pp. 11-32.

LAZARD Gilbert, « La Source en "Fârsi" de *Vîs o Râmîn* », dans *La Formation de la langue persane*, Travaux et mémoires de l'*Institut d'études iraniennes de la Sorbonne nouvelle*, Paris, Diffusion Peeters, 1995, pp. 81-87.

LEJEUNE Rita, « Le Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 1, 1958, pp. 319-337.

MADJIDZADEK Youssef, « Au Berceau de la civilisation orientale », dans *Archéologia*, n° 399, Avril 2003, pp. 36-45.

MANDACH André de, « Midas et Marc : le mythe de deux souverains aux oreilles inavouables », dans *Tristan et Iseut, mythe européen et mondial, Actes du Colloque des 10, 11 et 12 janvier 1986*, publié par les soins de Danielle Buschinger, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1987, pp. 104-116.

MANDACH André de, « Le Triangle Marc-Yseut-Tristan : un drame de double inceste », dans *Études celtiques*, 23, 1986.

MÉNARD Philippe, « Folie et folie d'amour au Moyen Âge », dans *Les Fous d'amour au Moyen Âge Orient-Occident, Actes du Colloque tenu en Sorbonne les 29, 30 et 31 mars 2001*, textes réunis et publiés par Claude-Claire Kappler, Suzanne Thiolier-Méjean, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 23-30.

MINORSKY Vladimir, « *Vîs u Râmîn*, a Parthian Romance », *BSOAS* II, 1946, XII, 1947, XVI, 1954.

MOKRI Mohammad, « Les Songes et leur interprétation chez les *Ahl-e-Haqq* du Kurdistan iranien», dans *Les Songes et leur interprétation*, Sources Orientales II, Paris, Éditions du Seuil, 1959, pp.191-205.

MOLÉ Marijan, « Le Jugement des morts dans l'Iran préislamique », dans *Le Jugement des morts*, Source Orientales IV, Paris, Éditions du Seuil, 1961, pp. 145-175.

MOLÉ Marijan, « La Naissance du monde dans l'Iran préislamique », dans *La Naissance du monde*, Sources Orientales I, Paris, Éditions du Seuil, 1959, pp. 301-328.

NYBERG Henrik Samuel, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », dans *Journal Asiatique*, Avril-juin 1929, pp. 193-310.

PARIS Gaston, « Études sur les romans de la Table Ronde-*Lancelot du Lac*-II *Le Conte de la Charrette* », dans la *Romania* XII, 1883, pp. 459-534.

PLOUIN Cécile, « Le Mithraeum de Bischheim (Bas-Rhin) », dans *Chantiers historiques en Alsace*, n° 7, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.

REINER Erica, « La Magie babylonienne », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Éditions du Seuil, 1966, pp. 69-98.

ROCHER Daniel, « Denis de Rougemont, la « légende » de *Tristan* et le roman de Gottfried von Strasbourg », dans *La Légende de Tristan au Moyen Âge, Actes du Colloque des 16 et 17 janvier 1982 de l'Université de Picardie*, Centre d'études médiévales, n° 355, Publiés par les soins de Danielle Buschinger, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1982, pp. 139-150.

ROUX Jean-Paul, « Le Chaman », dans *Le Monde du sorcier*, Sources Orientales VII, Éditions du Seuil, 1966, pp. 207-226.

ROUX Jean-Paul, « La Danse chamanique de l'Asie centrale », dans *Les Danses sacrées*, Sources Orientales VI, Paris, Éditions du Seuil, 1963, pp. 281-314.

RYPKA Jan, « Les Sept princesses de Nizami », dans *L'Âme de l'Iran*. Sous la direction de René Grousset, Louis Massignon, Henri Massé, Paris, Albin Michel, 1951, pp.101-125.

SABOURDY Marion, « Sarmates. Les dragons de la steppe », dans *Sciences et Avenir*, n° 163, juillet-août, 2010, p. 50.

SCHRÖDER Fr. R, « Die Tristansage und das persische Epos von *Wîs und Râmîn* », dans *German-roman. Monatsschrift*, XLII, 1961.

SÉGUY Mireille, « Amour fou et folie d'amour dans *Le Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes : de la métaphore poétique au récit romanesque », dans *Les Fous d'amour au Moyen Âge Orient-Occident Actes du Colloque tenu en Sorbonne les 29, 30 et 31 mars 2001*, textes réunis et publiés par Claude-Claire Kappler, Suzanne Thiolier-Méjean, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 109-123.

SHAHPAR RAD Katayoun, « *Tchâh, makân-é ostoureh i dar adabiyât-é charq va gharb* » (Puits, un espace mythologique dans la littérature orientale et occidentale), dans *Literature and Mythologiy*, Téhéran, SAMT, 2004, pp. 118-124.

STANESCO Michel, *Lire le Moyen Âge*, Paris, Dunod, 1998.

STANESCO Michel, « La Littérature médiévale européenne : les défis du comparatisme », dans *perspectives médiévales. Trente ans de recherches en langue et en littérature médiévales*, numéro jubilaire, Textes réunis par Jean-René Valette, Gémenos, Groupe Horizon, mars 2005, pp. 383-419.

STANESCO Michel, « Les Lieux de l'aventure dans le roman français du Moyen Âge flamboyant », dans *Études françaises*, vol. 32, n° 1, 1996, pp. 21-34.

TAVAKOLI Afshin, « Verjoury Mithra temple, the oldest surviving Mithraist temple in Iran », dans *The Circle of Ancient Iranian Studies* n° 2802, le 16 mai 2004, p. 12.

VIŞAN Ruxandra, « Échos des pratiques guerrières celtiques dans *Yvain* de Chrétien de Troyes », dans *La Chevalerie au Moyen Âge à nos jours.* Mélanges offerts à Michel Stanesco. Études réunis par Mihaela Voicu et Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2003, pp. 52-68.

WALTER Philippe, « Orion et Tristan ou la sémantique des étoiles », dans *Sénéfiance*, n° 13, *Le Soleil, la lune et les étoiles au Moyen Âge*, Aix-en Provence, Université de Provence, 1983, pp. 437-449.

WALTER Philippe, « Arthur, l'ours-roi et la Grande Ourse. Références mythiques de la chevalerie arthurienne », dans *La Chevalerie du Moyen Âge à nos jours*. Mélanges offerts à Michel Stanesco. Études réunis par Mihaela Voicu et Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2003, pp. 40-51.

ZENKER Rudolf, « Die Tristansage und das persische Epos von *Wîs und Râmîn* » dans *Romanische Forschungen*, XXIX, 1911.

ZINK Michel, « Le Succès de la littérature médiévale », dans *Magazine littéraire*, n° 382, décembre 1999, pp. 38-42.

Dictionnaires et Encyclopédies

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE, (Emmanuel Fouquet, éd.), Paris, Hachette, 2000.

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, tome II. C-G, (Bernard Lewis, Charles Pellat et Joseph Schacht, éd.), Paris, Maisonneuve et Larose, 1965.

ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS, tome VII, (James Hastings, John A Selbie, éd.), Edinburgh : T. & T. Clark ; New York : Ch. Scribner's Sons, 1953.

Sites internet

HUYSE Philip, « Derakhshani, Jahanshah, *Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Irans. Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr.* », dans *Abstracta Iranica*, <http://abstractairanica.revues.org/document37479.html>, Vol. 22, février 2010. (Consulté le 7 octobre 2010).

WALTER Philippe, « Imramma (odyssés irlandaises) et récits arthuriens français : rencontres et croisements », dans le Colloque organisé autour de l'*Influences celtiques et germaniques dans l'Europe médiévale*, Paris, le 26 mai 2011 à la Fondation Singer-Polignac. Vidéo du Colloque est disponible sur le site : <www.dailymotion.com/video/xj04zw_philippe-walter_creation> (Consulté le 10 juin 2011).